Akal Pensamiento crítico

ASAMBLEA

Michael Hardt
Antonio Negri









Akal Pensamiento crítico

ASAMBLEA

Michael Hardt
Antonio Negri









Akal / Pensamiento crítico / 78

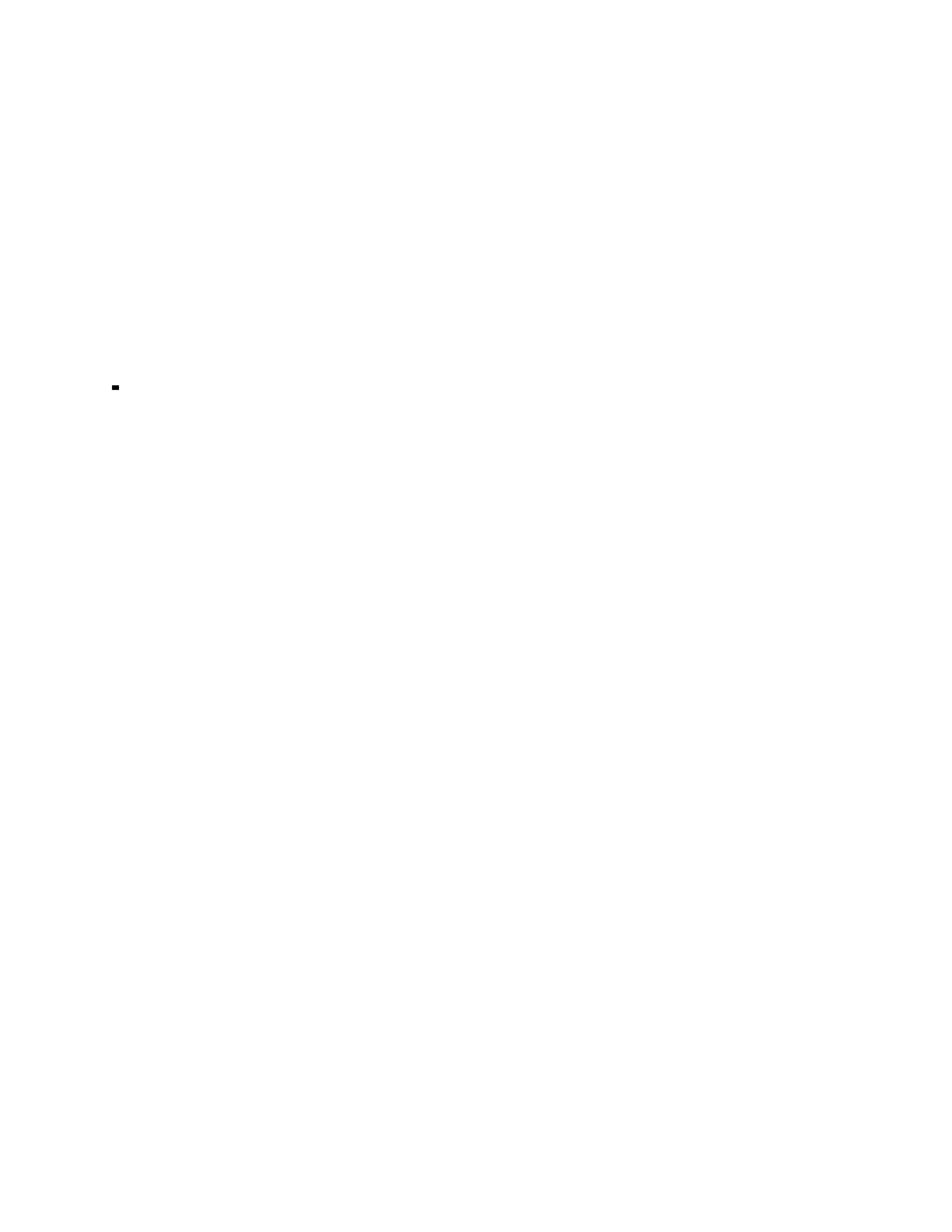
Michael Hardt y Antonio Negri

Asamblea

Traducción: Antonio J. Antón Fernández


akal
ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

«[Asamblea es] un fascinante y provocador viaje teórico a un futuro más allá del capitalismo.» (Publisher’s Weekly)



Diseño de portada

RAG

Motivo de cubierta

Honey Bee Swarm, de Crystal Hartman

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original

Assembly

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4777-3

Conservar la fe en quienes, frente a una implacable opresión, resisten espontáneamente está bien durante la noche. Pero ya no basta al amanecer, puesto que todo ello significa que tarde o temprano las tropas del frente, con sus mejores armas y capacidad de reacción, arrinconarán a algunos de nuestros jóvenes en una oscura noche y, en uno de estos senderos, se cobrarán su venganza.

Stuart Hall, «Cold Comfort Farm»

Conocer la fascinación de los bienes comunes equivale a saber que uno no está simplemente comenzando algo, sino que se es lo suficientemente afortunado como para estar participando en algo más vasto, parcial, incompleto y siempre en expansión.

José Muñoz, «The Brown Commons»

A Su Excelentísima Majestad

En los viejos tiempos, los autores se enorgullecían del privilegio de poder dedicar sus obras a Su Majestad; una noble costumbre, que deberíamos recuperar. Pues, lo reconozcamos o no, la Magnificencia está a nuestro alrededor. No nos referimos a lo que resta de linajes regios, cada día más ridículos y, desde luego, tampoco a los pretenciosos políticos y capitanes de las finanzas, la mayor parte de los cuales deberían ser arrestados con cargos. Simpatizamos más con la tradición de Thoreau, Emerson y Whitman, que admiran la gloria de las montañas y el misterio de los bosques, pero tampoco nos referimos a eso. Dedicamos este libro a aquellos que, contra viento y marea, continúan luchando por la libertad; a aquellos que sufren la derrota sólo para levantarse de nuevo, infatigables, y combatir las fuerzas de la dominación. Vuestra es la auténtica Majestad.

siguiendo a Melville, siguiendo a Maquiavelo

Prefacio

Aquí la poesía equivale a insurrección.

Aimé Césaire

El guion ya es familiar: movimientos sociales se alzan contra la injusticia y la dominación insuflando esperanzas al resto, ocupan brevemente los titulares globales y, después, se desvanecen. Incluso cuando derrocan a líderes autoritarios individuales, hasta ahora han sido incapaces de crear alternativas nuevas, duraderas. Con la salvedad de algunas excepciones, estos movimientos, o han abandonado sus aspiraciones radicales y se han convertido en partícipes de los sistemas existentes o han sido derrotados por una feroz represión. ¿Por qué movimientos que convocan las necesidades y deseos de tantos no han sido capaces de lograr un cambio duradero y crear una nueva sociedad, más democrática y justa?

Esta cuestión resulta mucho más urgente en la medida en que diversas fuerzas políticas derechistas se alzan y toman el poder en países de todo el mundo, suspendiendo la normalidad legal para atacar a sus oponentes políticos, socavando la independencia del poder judicial y la prensa, llevando a cabo amplias operaciones de vigilancia, creando una atmósfera de miedo entre diversas poblaciones subordinadas, planteando ideas de pureza racial o religiosa como condiciones para la inclusión social o amenazando a los migrantes con expulsiones masivas. La gente protestará contra las acciones de estos gobiernos y tiene razón en hacerlo. Pero la protesta no es suficiente. Los movimientos sociales también tienen que poner en práctica una transformación social duradera.

Hoy estamos viviendo una fase de transición, que exige cuestionar algunos de nuestros supuestos políticos básicos. En lugar de preguntar solamente cómo tomar el poder, debemos preguntar también qué tipo de poder queremos y, acaso

más importante, en quién queremos convertirnos. «Todo depende», como dice Hegel, «de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como substancia, sino también y en la misma medida como sujeto»[1]. Debemos entrenar la mirada para reconocer el modo en que los movimientos tienen la capacidad de redefinir las relaciones sociales fundamentales por cuanto se esfuerzan no sólo en tomar el poder tal y como es, sino en tomar el poder de manera diferente, lograr una sociedad fundamentalmente nueva y democrática y, lo que es crucial, producir nuevas subjetividades.

Actualmente, los movimientos sociales más potentes emplean «liderazgo» como si fuera una palabra sucia –y tienen buenas y numerosas razones para ello–. Durante más de medio siglo, los activistas han criticado acertadamente el modo en que las formas centralizadas y verticales de organización, incluyendo las figuras carismáticas, consejos de dirección, estructuras de partido e instituciones burocráticas, pasan a ser trabas para el desarrollo de la democracia y la plena participación de todos en la vida política. Por una parte, se acabaron los días en los que una vanguardia política podía tomar el poder con éxito en nombre de las masas; las apelaciones al realismo político y la supuesta efectividad de ese liderazgo centralizado han demostrado ser completamente ilusorias. Por otra parte, es un grave error traducir las críticas válidas del liderazgo en un rechazo a la organización estable y la institución política, y desterrar la verticalidad sólo para hacer de la horizontalidad un fetiche e ignorar la necesidad de estructuras sociales duraderas. Los movimientos «sin líderes» deben organizar la producción de subjetividad necesaria para crear relaciones sociales que perduren.

En lugar de descartar completamente el liderazgo, deberíamos comenzar por identificar sus funciones políticas centrales y, después, idear nuevos mecanismos y prácticas que las cumplan (que a esto todavía pueda llamarse «liderazgo» es poco importante). Dos funciones clave del liderazgo son la toma de decisiones y la asamblea. Para protegernos de la cacofonía de voces individuales y la parálisis del proceso político, según esta forma de pensar, los líderes deben ser capaces de reunir a la gente en un todo coherente, y tomar las decisiones difíciles que sean necesarias para sostener el movimiento y, en última instancia, transformar la sociedad. El hecho de que el liderazgo se defina por una capacidad para la toma de decisiones plantea una paradoja a las concepciones modernas de la democracia: los líderes toman decisiones a distancia, en relativa soledad, pero, en cierto sentido, estas decisiones deben estar conectadas con la multitud y representar su voluntad y sus deseos. Esta tensión o contradicción da origen a una serie de anomalías en el pensamiento democrático moderno. La capacidad

de los líderes para congregar a la multitud demuestra esta misma tensión. Deben ser emprendedores políticos que reúnan a las personas, creen nuevas combinaciones sociales y las disciplinen para cooperar entre ellas. Quienes reúnen a la gente de este modo, sin embargo, se mantienen al margen de esa congregación, creando inevitablemente una dinámica entre líderes y seguidores, gobernadores y gobernados. El liderazgo democrático aparece en última instancia como un oxímoron.

Nuestra hipótesis es que la toma de decisiones y la asamblea[2] no precisan de un gobierno centralizado, sino que la multitud puede lograrlas de manera conjunta, democráticamente. Por supuesto, seguirá habiendo cuestiones que, por su urgencia o naturaleza técnica, necesiten de diversas formas de toma de decisiones centralizada, pero tal «liderazgo» debe estar constantemente subordinado a la multitud, desplegado y desechado según dicte la ocasión. Si los líderes todavía son necesarios y posibles en este contexto, es sólo porque sirven a la multitud productiva. Esta no es una eliminación del liderazgo, por tanto, sino una inversión de la relación política que lo constituye, una inversión de la polaridad que vincula los movimientos horizontales y el liderazgo vertical.

¿Qué buscan hoy los movimientos de la multitud? Seguramente demandan igualdad, libertad y democracia, pero también quieren bienestar y riqueza; no poseer más, sino crear relaciones sostenibles de acceso y uso para todos. Hace mucho tiempo estas demandas fueron concebidas juntas, en términos de felicidad. Hoy la felicidad política, la felicidad social, no es un sueño impracticable, sino que está inserto en la realidad de la producción social, como resultado de producir conjuntamente la sociedad, producir relaciones sociales en condiciones de libertad e igualdad. Ese es el único camino para una sociedad realmente democrática.

No obstante, si tratamos sólo en términos políticos la potencial efectividad de la capacidad para organizarse democráticamente y transformar el mundo; si tratamos lo político como un reino autónomo desligado de las necesidades sociales y de la producción social, entonces constante e inevitablemente nos encontraremos girando en círculos o en callejones sin salida. En efecto, necesitamos abandonar la ruidosa esfera de la política, donde todo tiene lugar en la superficie, y descender a la oculta morada de la producción y reproducción social. Necesitamos asentar en el ámbito social las cuestiones de organización y efectividad, asamblea y toma de decisiones porque, sólo allí, encontraremos soluciones duraderas. Esa es la tarea de los capítulos centrales de nuestro libro.

Podemos verificar el potencial de la multitud para organizarse a sí misma, establecer cómo cooperamos y tomar decisiones conjuntamente, simplemente investigando lo que la gente ya está haciendo, cuáles son sus talentos y potencias en el campo de la producción social.

Hoy la producción es cada vez más social en un doble sentido: por un lado, la gente produce socialmente, cada vez más, en redes de cooperación e interacción y, por el otro lado, el resultado de la producción no son sólo mercancías sino también relaciones sociales y, en última instancia, la propia sociedad. Este doble ámbito de la producción social es donde se gestan y revelan los talentos y potencialidades de la gente para organizarse y gobernarse, pero también es donde se afrontan los desafíos más importantes y las formas más severas de dominación a las que se enfrenta la multitud, incluyendo los mecanismos de dominación de las finanzas, el dinero y la administración neoliberal.

Una lucha clave en el ámbito de la producción social se libra respecto a los usos, gestión y apropiación del común, esto es, la riqueza de la tierra y la riqueza social que compartimos y cuyo uso gestionamos conjuntamente. Lo común es hoy tanto el fundamento como el resultado principal de la producción social. Dependemos, en otras palabras, de conocimientos compartidos, lenguajes, relaciones y circuitos de cooperación junto con el acceso compartido a los recursos para producir, y lo que producimos tiende (al menos potencialmente) a ser común, es decir, compartido y gestionado socialmente.

Hoy se dan principalmente dos aproximaciones al común, que apuntan en direcciones divergentes. Una afirma el derecho a apropiarse del común como propiedad privada, lo cual ha sido un principio de la ideología capitalista desde el comienzo. La acumulación capitalista hoy funciona cada vez más a través de la extracción del común, a través de enormes operaciones de petróleo y gas, enormes empresas de minería y agricultura de monocultivo, pero también extrayendo el valor producido en formas sociales de lo común, como la generación de conocimientos, cooperación social, productos culturales y demás. Las finanzas se colocan al frente de estos procesos de extracción, que son igualmente destructivos para la tierra y los ecosistemas sociales que capturan.

El otro enfoque intenta mantener abierto el acceso al común y gestionar democráticamente nuestra riqueza, demostrando los modos en los que la multitud ya es relativamente autónoma y tiene el potencial de serlo aún más. La gente, reunida, es más capaz incluso de determinar cómo cooperará socialmente,

cómo gestionará sus relaciones y su mundo y cómo generará nuevas combinaciones de fuerzas humanas y no humanas, máquinas sociales y digitales, elementos materiales e inmateriales. Desde este punto de vista podemos ver, de hecho, que transformar al común en propiedad privada, cerrar el acceso e imponer un monopolio de la toma de decisiones respecto a su uso y desarrollo se convierte en un lastre para la productividad futura. Somos mucho más productivos cuanto más acceso tenemos a conocimientos, cuanto más capaces somos de cooperar y comunicar entre nosotros, cuantos más recursos y riqueza compartimos. La gestión y cuidado del común es responsabilidad de la multitud, y esta capacidad social tiene implicaciones políticas inmediatas para la autogobernanza, la libertad y la democracia.

Y, aun así –nos susurra al oído algún genio malvado–, las condiciones hoy día en el mundo no son propicias. El neoliberalismo parece haber subyugado lo común y la sociedad misma, colocando el dinero como medida exclusiva no sólo del valor económico sino también de las relaciones entre nosotros y nuestro mundo. Las finanzas gobiernan sobre casi todas las relaciones productivas, que han arrojado a las gélidas aguas del mercado global. Quizá, continúa el genio malvado, tu inversión de los roles políticos podría haber tenido más sentido si los empresarios fueran tal y como los imaginaban los capitalistas en los viejos tiempos, esto es, figuras que encarnaban las virtudes de la innovación. Pero esos emprendedores son cada vez menos. El capitalista de riesgo, el promotor financiero y el gestor de fondos son quienes ahora mandan –o, más exactamente, el dinero manda y estos son meramente sus vasallos y administradores–. El empresario capitalista de hoy no es ningún Acab que gobierna su nave en mares inexplorados, sino un sedentario sacerdote que oficia una interminable orgía de acumulación financiera.

Además, el neoliberalismo no sólo ha impuesto una reorganización de la producción para la acumulación de riqueza y la extracción del común para fines privados, sino que también ha reorganizado los poderes políticos de las clases gobernantes. Una violencia extraordinaria, que agrava y profundiza la pobreza, se ha insertado en la estructura del ejercicio del poder. Las fuerzas policiales se han convertido en una especie de milicias contratadas para la caza de los pobres, la gente de color, los marginados y los explotados y, de manera acorde, las guerras se han convertido en ejercicios de policía global, con pocos escrúpulos respecto a la soberanía nacional o el derecho internacional. A la política de excepción se le ha arrancado todo barniz de carisma, si es que alguna vez lo tuvo, y el estado de excepción se ha convertido en el estado normal del poder.

«Pobres engañados», concluye nuestro genio malvado, con toda la arrogancia, condescendencia y desdén de los poderosos hacia la ingenuidad de los rebeldes.

Y, aun así, hay mucho más en juego. Afortunadamente, existen muchísimas formas de resistencia cotidiana y de rebelión, episódica pero repetida, que practican potentes movimientos sociales. Habría que preguntarse si el desprecio con el que los poderosos frustran los esfuerzos de los rebeldes y los manifestantes (y la insinuación de que nunca tendrán éxito en organizarse si no se subordinan al liderazgo tradicional) no impide que vislumbremos su horror ante el hecho de que los movimientos den el paso de la resistencia a la insurrección, y de que ocultan su miedo a perder el control. Saben (o sospechan) que el poder nunca es tan seguro y autosuficiente como quiere parecer. La imagen de un leviatán omnipotente es sólo una fábula que sirve para aterrorizar y someter a los pobres y a los subordinados. El poder siempre es una relación de fuerza o, mejor, de muchas fuerzas: «La subordinación no puede entenderse», explica Ranajit Guha, «excepto como uno de los términos constitutivos en una relación binaria, en la que el otro término es el dominio»[3]. Para mantener el orden social, es necesario aceptar y negociar constantemente esta relación.

Actualmente este conflicto es parte de nuestro ser social. En este sentido, es un hecho ontológico. El mundo tal y como es –así entendemos la ontología– se caracteriza por las luchas sociales, las resistencias y rebeliones de los subordinados, y la pugna por la libertad y la igualdad. Pero está dominado por una minoría absoluta que gobierna sobre las vidas de muchos y hurta el valor social creado por aquellos que producen y reproducen la sociedad. En otras palabras, es un mundo construido desde la cooperación social pero dividido por la dominación de las clases gobernantes, por su ciega pasión propietaria y su sed insaciable de amasar riqueza.

El ser social aparece, por tanto, como una figura de mando totalitaria, o como una fuerza de resistencia y liberación. El Uno del poder se divide en Dos, y la ontología se divide en diferentes puntos de vista, cada uno de los cuales es dinámico y constructivo. Y, de esta separación, también se sigue una división epistemológica: por un lado, es una abstracta aseveración que, se construya de un modo u otro, debe ser considerada un orden fijo, permanente y orgánico, dictado por la naturaleza; por el otro, es una búsqueda de la verdad desde abajo, que se construye en la práctica. Una aparece como capacidad de subyugación y la otra como subjetivación, esto es, la producción autónoma de subjetividad. Esa producción de subjetividad deviene posible por el hecho de que la verdad no está

dada, sino que es construida; no es sustancia sino sujeto. El poder de hacer y construir es aquí un índice de la verdad. En los procesos de subjetivación que son desarrollados y llevados a la práctica, por tanto, surgen desde abajo una verdad y una ética.

El liderazgo, entonces, de tener todavía un papel que desempeñar, debe ejercer una función emprendedora, no dictar a otros o actuar en su nombre, ni siquiera asegurar representarlos, sino ser un simple operador de ensamblaje y asamblea dentro de una multitud que se autoorganiza y coopera en libertad e igualdad para producir riqueza. El emprendizaje en este sentido debe ser un agente de la felicidad. En el desarrollo de este libro, por consiguiente, además de investigar y afirmar las resistencias y rebeliones de la multitud en las décadas recientes, también propondremos la hipótesis de un emprendizaje democrático de la multitud. Sólo asumiendo la sociedad tal y como es, y su devenir, esto es, en cuanto circuitos de cooperación entre subjetividades ampliamente heterogéneas que producen y usan el común en sus varias formas, podemos establecer un proyecto de liberación, construyendo una forma fuerte de emprendizaje político alineada con la producción del común.

Bien puede parecer incongruente que celebremos el emprendizaje cuando los ideólogos neoliberales parlotean incesantemente sobre sus virtudes, defendiendo la creación de una sociedad emprendedora, inclinándose en reverencia ante la valentía de los capitalistas de riesgo y exhortándonos a todos, desde la guardería a la jubilación, a convertirnos en empresarios de nuestras propias vidas. Sabemos que tales relatos heroicos de emprendizaje sólo son una vacua cháchara, pero, si miramos en otros lugares, veremos que están llenos de actividad emprendedora; organizando nuevas combinaciones sociales, inventando nuevas formas de cooperación social, generando mecanismos democráticos para que accedamos, usemos y participemos en la toma de decisiones sobre el común. Es importante afirmar y emplear el concepto de emprendizaje en nuestro propio beneficio. Sin duda, una de las tareas centrales del pensamiento político es luchar por los conceptos, aclarar o transformar su significado. El emprendizaje sirve de bisagra entre las formas de cooperación de la multitud en la producción social y su ensamblaje en términos políticos.

Ya hemos desarrollado en anteriores trabajos algunas de las afirmaciones económicas que son necesarias para este proyecto, y continuaremos desarrollándolas en este libro. Esta es una lista parcial en forma esquemática. (1) El común –esto es, las diversas formas de riqueza social y natural que

compartimos, a las que tenemos acceso y que gestionamos juntos– es cada vez más central para el modo capitalista de producción. (2) Siguiendo el paso de la creciente relevancia económica del común, el trabajo está siendo transformado. El modo en que la gente produce valor, tanto en el trabajo como en la sociedad, se basa cada vez más en la cooperación, los conocimientos sociales y científicos, los cuidados y la creación de relaciones sociales. Las subjetividades sociales que animan las relaciones cooperativas, además, tienden a estar investidas de una cierta autonomía con respecto al mando capitalista. (3) El trabajo está siendo transformado también por nuevas relaciones intensivas y diversos tipos de máquinas materiales e inmateriales que son esenciales para la producción, como los algoritmos digitales y el general intellect, incluyendo amplios bancos de conocimientos sociales y científicos. Una tarea que proponemos es que la multitud se reapropie y haga suyas las formas de capital fijo que son medios esenciales para la producción social. (4) El centro de gravedad de la producción capitalista está cambiando, pasando de la explotación de la fuerza de trabajo en la industria a gran escala a la extracción capitalista del valor (a menudo, a través de instrumentos financieros) desde el común, esto es, desde la tierra y desde el trabajo social cooperativo. Este no es principalmente un desplazamiento cuantitativo y, considerado globalmente, puede no darse una reducción del número de trabajadores en las fábricas. Más importante es la significación cualitativa de la extracción del común bajo distintas formas a partir de la tierra (como petróleo, minería y agricultura de monocultivo) y a partir de la producción social (incluyendo la educación, la salud, la producción cultural, el trabajo cognitivo rutinario y creativo y el trabajo de cuidados), que tiende a reorganizar y recomponer la economía capitalista en su conjunto. Está emergiendo una nueva fase en el desarrollo capitalista tras la manufactura y la industria a gran escala; una fase caracterizada por la producción social, que necesita altos niveles de autonomía, cooperación y «comunización» del trabajo vivo. (5) Estas transformaciones de la producción capitalista y de la fuerza de trabajo en su interior cambian los términos en los que puede organizarse la resistencia contra la explotación y la extracción de valor. Y hacen posible que se invierta la situación, de modo que la multitud se reapropie del común arrebatándoselo al capital y construyendo una democracia real. El problema de la organización (y la verticalización de los movimientos horizontales) reside aquí en el problema de la «constitucionalización» del común –como objetivo de las luchas sociales y obreras, sin duda, pero también como institucionalización de las formas de vida libres y democráticas.

Estas son algunas de las razones que nos llevan a creer que es posible y deseable

que la multitud incline a su favor las relaciones de poder y, en última instancia, tome el poder –pero, ineludiblemente, debe tomar el poder de otro modo–. Si los movimientos están empezando a ser capaces de formular la estrategia necesaria para transformar la sociedad, entonces también serán capaces de hacerse con el común, y reconfigurar así la libertad, la igualdad, la democracia y la riqueza. Este «de otro modo», en otras palabras, no significa repetir las hipocresías que plantea la libertad (sin igualdad) como un concepto de la Derecha, y la igualdad (sin libertad) como proposición de la Izquierda, y significa negarse a separar el común y la felicidad. Al tomar el poder, los movimientos necesitan afirmar sus diferencias más incisivas y sus pluralidades más amplias: esto es, como multitud. Pero eso no es suficiente. Este «de otro modo» también significa que, al tomar el poder la multitud, debe producir instituciones independientes que desmitifiquen las identidades y la centralidad del poder, desenmascarando el poder estatal y construyendo instituciones no soberanas. Producir luchas subversivas contra el poder para derrotar a la soberanía: este es un componente esencial de ese «de otro modo». Pero ni siquiera eso es suficiente. Todo esto debe construirse materialmente. Y eso abre una vía que debe cruzarse, que lleva a la multitud a reapropiarse de la riqueza, incorporando el capital fijo en sus esquemas de cooperación social productiva: un camino que ancla el poder en el común.

Un nuevo Príncipe está emergiendo en el horizonte, un Príncipe nacido de las pasiones de la multitud: la indignación ante las políticas corruptas que continuamente llenan los comederos de banqueros, promotores financieros, burócratas y ricos; el escándalo ante los aterradores niveles de desigualdad social y pobreza; la rabia y el miedo ante la destrucción de la tierra y sus ecosistemas, y la denuncia de los sistemas aparentemente imparables de violencia y guerra. La mayoría reconoce todo esto, pero se siente incapaz de realizar cambio alguno. Indignación y rabia, cuando se infectan y prolongan sin solución, corren el riesgo de acabar en desesperación o resignación. En este ámbito, el nuevo Príncipe indica un camino de libertad e igualdad; un camino que plantea la tarea de poner el común en manos de todos, gestionado democráticamente por todos. Por Príncipe, por supuesto, no queremos decir un individuo o incluso un partido o consejo de líderes sino, más bien, la articulación política que entreteje las diferentes formas de resistencia y las luchas por la liberación en la sociedad actual. Este Príncipe se nos muestra, por tanto, como un enjambre, una multitud que se mueve en formación cohesionada y lleva, implícitamente, una amenaza.

El título de este libro, Asamblea, pretende captar el poder del reunirse y actuar políticamente en concierto. Pero no ofrecemos una teoría de la asamblea o un

detallado análisis de determinadas prácticas específicas de ensamblaje. En vez de ello, abordamos el concepto transversalmente y mostramos cómo reverbera en una amplia red de principios y prácticas políticas –desde las asambleas generales instituidas por movimientos sociales contemporáneos hasta las asambleas legislativas de la política moderna; desde el derecho a reunirse afirmado en las tradiciones jurídicas hasta la libertad de asociación, central para la organización del movimiento obrero, y desde las diversas formas de congregación en las comunidades religiosas hasta la idea filosófica de ensamblaje maquínico que constituye las nuevas subjetividades–. La asamblea es una lente a través de la cual reconocer las nuevas posibilidades políticas democráticas[4].

En varios lugares, puntuando el ritmo del libro, propondremos llamamientos y réplicas. Estos no son preguntas y respuestas, como si las respuestas pudieran aplacar los llamamientos. Los llamamientos y réplicas deberían conversar en un diálogo abierto. Pensamos en algo parecido al estilo clásico del sermón religioso afroamericano, porque requiere de la participación de toda la congregación. Pero esa referencia no es realmente correcta. En el modelo del sermón, los papeles de aquellos que hacen el llamamiento y de quienes replican están estrictamente repartidos: el predicador hace una afirmación y la congregación la reafirma («Amén a eso»), urgiendo al predicador a continuar. Nos interesan formas más plenas de participación en las que los papeles son iguales e intercambiables. Un mejor encaje lo tienen las canciones de trabajo, con llamada y respuesta, como las salomas marineras, que eran comunes en las naves mercantes del siglo XIX. Las canciones sirven para pasar el tiempo y sincronizar el trabajo. Pero en realidad, con esa industriosa obediencia, las canciones de trabajo tampoco son la referencia correcta. Una inspiración más clara para nosotros, por volver a la historia de la cultura afroamericana, son las canciones de llamada y respuesta cantadas por esclavos en las plantaciones, con títulos como Hoe, Emma, Hoe. Estas canciones de esclavos, derivadas de las tradiciones musicales de África occidental, conservan los ritmos de trabajo como otras canciones de trabajo, pero, a veces, los esclavos también usaban versos en código para transmitirse mensajes de manera que el amo, aunque estuviera de pie frente a ellos, no pudiera entenderlos; mensajes que podían ayudar a evitar el látigo del señor y subvertir el proceso de trabajo, o incluso planear la evasión. Ahora es el momento de encontrarnos y reunirnos en asamblea. Como dice a menudo Maquiavelo, no dejemos que pase la ocasión.

[1] G. W. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, trad. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977, p. 10 [ed. cast.: Fenomenología del espíritu, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 15].

[2] Porque la reunión de la multitud, y sus prácticas, pueden ser ensamblajes que pueden trascender la mera agregación instigada por un líder. Ese ensamblaje, sin un agente privilegiado, es primordialmente la asamblea: a todo ello aluden los autores con el doble sentido del término en inglés, assembly, que en este libro se ha vertido según su acepción principal. [N. del T.]

[3] Ranajit Guha, prefacio a Selected Subaltern Studies, ed. Ranajit Guha y Gayatri Spivak, Oxford University Press, 1988, p. 35.

[4] Para un estudio excelente que da una profundidad similar al concepto de asamblea, véase Judith Butler, Notes toward a Performative Theory of Assembly, Harvard University Press, 2015.

Primera parte

El problema del liderazgo

Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes;

no es un bien la soberanía de muchos;

uno solo sea príncipe, uno solo rey:

aquel a quien el hijo del astuto Cronos

ha dado cetro y leyes para que reine sobre nosotros.

Homero, La Ilíada

No me da ningún miedo que pueda confiarse en los hombres para que se gobiernen a sí mismos sin un amo.

Thomas Jefferson a David Hartley, 1787

CAPÍTULO I

¿Dónde están los líderes?

Continuamos siendo testigos cada año de la erupción de movimientos sociales «sin líderes». Desde África del Norte y Oriente Próximo hasta Europa, las Américas y Asia Oriental, los movimientos han dejado desorientados y perplejos a periodistas, analistas políticos, fuerzas policiales y gobiernos. Los activistas también han experimentado dificultades para comprender y evaluar el poder y efectividad de los movimientos horizontales. Dichos movimientos han demostrado ser capaces de plantear ideales democráticos, forzar determinadas reformas y presionar e incluso derribar regímenes –y, sin duda, se han puesto en marcha numerosos procesos sociales en coordinación con ellos o como consecuencia de ellos–, pero los movimientos tienden a tener poco recorrido y se muestran incapaces de producir una transformación social duradera. No les crecen raíces y ramas, como afirma Maquiavelo, con el fin de sobrevivir a climas adversos[1]. Muchos asumen que, si los movimientos sociales pudieran encontrar a nuevos líderes, reverdecerían su antigua gloria y serían capaces de sostener y lograr proyectos de liberación y transformación social. ¿Dónde, preguntan, están los nuevos Martin Luther King, Jr.; Rudi Dutschke; Patrice Lumumba, y Stephen Biko? ¿Dónde se hallan los líderes?

El liderazgo se ha convertido en un dilema que los movimientos actuales se muestran incapaces de resolver, pero el problema del liderazgo existente en los movimientos revolucionarios y progresistas no resulta completamente nuevo. Para salir del impasse contemporáneo, demos unos pocos pasos hacia atrás con el fin de tomar impulso.

«ERRORES» DE LOS COMUNEROS

En marzo de 1871, mientras el gobierno burgués y su ejército retrocede a Versalles, los comuneros toman el control de París y rápidamente comienzan a idear estructuras institucionales para un tipo de democracia radicalmente nuevo, un gobierno del pueblo, para el pueblo: se establecen el sufragio universal y la educación gratuita, se desmovilizan los ejércitos permanentes, los representantes reciben salarios obreros y, quizá más importante, los mandatos de todos los políticos son revocables en cualquier momento. Los comuneros pretenden crear los medios para que todo el mundo participe activamente en todas las decisiones políticas y se represente a sí mismo.

Karl Marx, escribiendo desde Londres, admira la audacia de los comuneros y celebra sus poderes de innovación institucional, su capacidad para reinventar la democracia. Pero también afirma que, pese a las buenas intenciones, los comuneros cometen dos errores cruciales: en primer lugar, al disolver demasiado rápido el comité central de la Comuna y colocar inmediatamente la toma de decisiones en manos del pueblo, los comuneros son excesivamente dogmáticos en su apego a la democracia; en segundo lugar, al no perseguir a las tropas de la Tercera República que se replegaban hacia Versalles en marzo, cuando los comuneros tenían ventaja militar, los comuneros se dejaron llevar por su devoción por la no violencia y la paz. Según Marx, los comuneros habían sido demasiado indulgentes, y su falta de liderazgo contribuyó a su derrota en mayo, sólo dos meses después de su histórica victoria. La Comuna es destruida y miles de comuneros son ejecutados o exiliados por una burguesía victoriosa que sí carece de escrúpulos. Pero, si los comuneros no hubieran cometido estos «errores», ¿no habrían negado –incluso si hubieran sobrevivido– el núcleo democrático que animaba su proyecto? Para muchos, ese es el nudo gordiano[2].

Ahora ha pasado casi un siglo y medio desde la victoria y derrota de la Comuna de París, y todavía, al discutir sobre los dilemas de la organización progresista y revolucionaria, escuchamos repetidas críticas, tanto a aquellos que rechazan ingenuamente el liderazgo, como a aquellos que vuelven a caer en estructuras centralizadas y jerárquicas. Pero la idea de que estas son nuestras únicas opciones ha durado demasiado.

Los intentos de superar este punto muerto están bloqueados, en gran parte, por la ambigüedad estratégica o, más bien, por un exceso de «realismo táctico» con repecto a nuestros predecesores, esto es, aquellos que lideraron política y teóricamente las revoluciones en todo el mundo después de la Comuna: comunistas de la Primera, la Segunda y Tercera Internacional; líderes

guerrilleros en las montañas de Latinoamérica y el Sudeste Asiático; maoístas en China y Bengala Occidental; nacionalistas negros en Estados Unidos, y muchos otros. La tradición conserva, con muchas variaciones, una doble posición: el objetivo estratégico de la revolución es crear una sociedad en la que, juntos, podamos gobernarnos sin amos o comités centrales, pero, desde un punto de vista realista, debemos reconocer que el tiempo no es propicio. Los movimientos modernos de liberación están comprometidos con la democracia como objetivo futuro pero no bajo las condiciones actuales. No existen todavía –esa es la creencia– las condiciones externas ni internas para una democracia real. La continuidad del poder de la burguesía y los prusianos a las puertas de París (o, más tarde, los ejércitos blancos desde Siberia hasta Polonia o, más tarde aún, las fuerzas contrarrevolucionarias lideradas por la CIA y Cointelpro, o los escuadrones de la muerte e innumerables otros enemigos) destruirán cualquier experimento democrático. Además, y este es el mayor obstáculo, las personas todavía no están listas para gobernarse a sí mismas. La revolución necesita tiempo.

Esta doble posición ha caracterizado a una convicción ampliamente compartida, pero, no obstante, es interesante notar que, hace ciento cincuenta años, ya incomodó a muchos comunistas. Compartían el deseo utópico de una democracia real, pero temían que el retraso se prolongara indefinidamente; que, si esperamos la llegada de un acontecimiento místico que materialice finalmente nuestros sueños, esperaremos en vano. No estamos tan interesados en las críticas ideológicas dirigidas a Marx y los líderes de la Internacional por parte de Pierre-Joseph Proudhon, Giuseppe Mazzini o Mijaíl Bakunin sino, más bien, en las realizadas por mutualistas y anarcocomunistas desde Holanda, Suiza, España e Italia para oponerse al centralismo de la Internacional y sus métodos organizativos, como una repetición de la concepción moderna del poder y lo político[3]. Estos revolucionarios intuyeron que un Thomas Hobbes acecha incluso dentro de sus propias organizaciones revolucionarias, y que los supuestos de la autoridad soberana infectan a sus imaginaciones políticas.

La relación entre liderazgo y democracia, un dilema político que durante toda la modernidad ha perturbado tanto a liberales como a socialistas y revolucionarios, se expresa claramente en la teoría y práctica de la representación, que puede servir de introducción a nuestra problemática. Todo poder legítimo, afirma la teoría, debe ser representativo y, por tanto, debe tener unos cimientos sólidos en la voluntad popular. Pero, más allá de tales declaraciones aparentemente virtuosas, ¿cuál es la relación entre la acción de representantes y la voluntad de

los representados? En términos muy generales, las dos respuestas principales a esta pregunta apuntan en direcciones opuestas: una afirma que el poder puede y debe estar sólidamente cimentado en sus constituyentes populares y que, a través de la representación, la voluntad del pueblo se expresa en el poder; la otra afirma que la autoridad soberana, incluso la soberanía popular, debe –a través de los mecanismos de representación– separarse y protegerse de la voluntad de los constituyentes. El truco está en que todas las formas de representación moderna combinan, en diferentes medidas, estos dos mandatos aparentemente contradictorios. La representación conecta y corta.

«“Democracia representativa” puede parecer hoy un pleonasmo», escribe Jacques Rancière. «Pero inicialmente fue un oxímoron»[4]. En la historia moderna y la historia de las sociedades capitalistas, la posibilidad de aunar poder y consenso, centralidad y autonomía, se ha mostrado como una ilusión. La modernidad nos ha legado, tanto en sus figuras socialistas como liberales, la necesidad de la unidad soberana del poder, y la ficción de que esta es una relación entre dos partes.

Los comuneros percibieron claramente –y esto no fue un error– la falsedad de las afirmaciones de la representación moderna. No quedaron satisfechos con elegir cada cuatro o seis años a algún miembro de la clase dominante que prometiera representarlos y actuar en sus intereses. Tuvieron que pasar muchos años para que otros retomaran la empresa de los comuneros y contemplaran la falsedad de la representación moderna –y, si queréis conocer un episodio especialmente trágico en esta monstruosa historia, preguntad a alguien que viviera el paso de la «dictadura del proletariado» al «Estado de todo el pueblo» en la era de Jrushchov y Brézhnev–, pero ahora esta percepción se está generalizando. Desafortunadamente, el reconocimiento de que los líderes realmente no representan nuestros deseos a menudo es recibido con resignación. Es mejor que un gobierno autoritario, después de todo. De hecho, el paradigma moderno de representación está llegando a su fin sin que todavía haya cobrado forma una alternativa democrática real.

SUPUESTO FALSO: CRÍTICA DEL LIDERAZGO = RECHAZO DE LA ORGANIZACIÓN Y LA INSTITUCIÓN

Los movimientos sociales de hoy rechazan consistente y decisivamente las formas tradicionales y centralizadas de organización política. Los líderes carismáticos o burocráticos, las estructuras partidistas jerárquicas, las organizaciones de vanguardia e incluso las estructuras electorales y representativas son constantemente criticadas y debilitadas. Los sistemas inmunes de los movimientos se han desarrollado tanto que cada aparición del virus del liderazgo es inmediatamente atacada por sus anticuerpos. Es crucial, sin embargo, que la oposición a la autoridad centralizada no equivalga al rechazo de todas las formas organizativas e institucionales. Actualmente, la saludable respuesta inmunológica se convierte, demasiado a menudo, en un desorden autoinmune. Para evitar el liderazgo tradicional, de hecho, los movimientos sociales deben dedicar no menos, sino más, atención y energía a la invención y construcción de tales formas. Volveremos más abajo a investigar la naturaleza de algunas de estas nuevas formas, y las fuerzas sociales existentes que pueden sostenerlas.

El camino para materializar estas alternativas, sin embargo, es a veces enrevesado, con numerosas trampas. Muchos de los teóricos políticos más inteligentes de hoy día, a menudo con rica experiencia activista, consideran la problemática de la organización como una herida infectada que queda tras las derrotas pasadas. Están de acuerdo en general, y en teoría, en que la organización es necesaria, pero parecen sufrir una reacción visceral a cualquier organización política real. Se puede percibir en su escritura un matiz de rencor por las esperanzas frustradas: inspiradores movimientos de liberación que fueron aplastados por fuerzas superiores, proyectos revolucionarios que quedaron en nada y organizaciones prometedoras que se agrietaron y derrumbaron internamente. Entendemos esta reacción y vivimos con ellos muchas de estas derrotas. Pero uno debe reconocer la derrota sin sentirse derrotado; sacarse la espina y dejar que la herida sane. Como los «profetas desarmados» a quienes ridiculizaba Maquiavelo, los movimientos sociales que rechazan la organización no sólo son inútiles sino también peligrosos para sí mismos y para otros.

Sin duda, muchos desarrollos teóricos muy importantes de las décadas recientes, incluyendo aquellos que hemos promovido, han sido citados para apoyar un rechazo generalizado a la organización. Las investigaciones teóricas, por ejemplo, sobre las cada vez más abundantes capacidades intelectuales, afectivas y comunicativas de la fuerza de trabajo, a veces junto a argumentos sobre los potenciales de las nuevas tecnologías de comunicación, han sido utilizadas para apuntalar la suposición de que los activistas pueden organizarse

espontáneamente y no necesitan instituciones de ningún tipo. La afirmación filosófica y política de la inmanencia, en tales casos, se traduce erróneamente en un rechazo a todas las normas y estructuras organizativas –a menudo combinadas con la adopción de un individualismo radical–. Por el contrario, la afirmación de la inmanencia y el reconocimiento de nuevas capacidades sociales generalizadas son compatibles con, y sin duda requieren, organizaciones e instituciones de nuevo tipo que desplieguen estructuras de liderazgo, aunque sea bajo nuevas formas.

En resumen, apoyamos en general las críticas de la autoridad y las reivindicaciones de democracia e igualdad en los movimientos sociales. Y, aun así, no nos contamos entre aquellos que afirman que los movimientos horizontales actuales son suficientes en sí mismos, que no hay ningún problema y que la cuestión del liderazgo ha sido superada. Detrás de la crítica del liderazgo a menudo se esconde una posición que no apoyamos, que se resiste a todos los intentos de crear formas organizativas e institucionales en los movimientos que pueden garantizar su continuidad y efectividad. Cuando esto ocurre, las críticas a la autoridad y el liderazgo se convierten realmente en frenos para los movimientos.

No suscribimos tampoco, en el extremo opuesto, la visión de que los movimientos horizontales existentes necesitan dedicar sus esfuerzos a resucitar un partido electoral progresista o un partido revolucionario de vanguardia. Para empezar, el potencial de los partidos electorales está gravemente limitado, especialmente en la medida en que el Estado está cada vez más ocupado (o a veces realmente colonizado) por el poder capitalista y, por tanto, está menos abierto a la influencia de los partidos. En segundo lugar, y quizá más importante, en sus diversas formas el partido es incapaz de cumplir su propósito de ser representativo (y volveremos a tratar con más detalle la cuestión de la representación). Los partidos electorales progresistas, en la oposición y en el poder, pueden tener efectos positivos tácticamente, pero como complemento, no como sustituto, para los movimientos. No sentimos ninguna simpatía hacia aquellos que afirman que, dada la debilidad de los movimientos y las ilusiones acerca de las reformas por medios electorales, necesitaríamos resucitar el cadáver del partido de vanguardia moderno y las figuras carismáticas de los movimientos de liberación del pasado, apuntalando sus podridas estructuras de liderazgo. Nos reconocemos también parte de las tradiciones revolucionarias y libertarias modernas que dieron nacimiento a tantos partidos, pero ningún acto de necromancia insuflará vida a la forma-partido de vanguardia ni pensamos que

sea deseable, en el caso de que fuera posible. Dejemos que los muertos entierren a los muertos.

MOVIMIENTOS SIN LÍDERES COMO SÍNTOMAS DE UN DESPLAZAMIENTO HISTÓRICO

Para afrontar el problema del liderazgo necesitamos reconocer, en primer lugar, que la falta de líderes en los movimientos hoy día no es ni accidental ni aislada: dentro de los movimientos, las estructuras jerárquicas han sido derribadas y desmanteladas en función de la crisis de representación y de una profunda aspiración a la democracia. El problema actual del liderazgo es realmente un síntoma de una profunda transformación histórica que está en pleno desarrollo; las formas organizativas modernas han sido destruidas, y no se han inventado todavía los reemplazos adecuados. Necesitamos seguir este proceso hasta su finalización, pero, para hacerlo, tendremos que ampliar nuestro análisis mucho más allá del ámbito de la política si queremos evaluar los cambios sociales y económicos en juego. Por ahora, sin embargo, centrémonos en el ámbito político y los desafíos de la organización política[5].

Una respuesta simple a la pregunta «¿Dónde están los líderes?» es que están tras los barrotes o descansando bajo tierra. Los poderes dominantes y las fuerzas de la reacción (a menudo en colaboración con los partidos institucionales de la izquierda) han encarcelado y asesinado sistemáticamente a los líderes revolucionarios. Cada país tiene su propio panteón de héroes caídos y mártires: Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci, Che Guevara, Nelson Mandela, Fred Hampton, Ibrahim Kaypakkaya; se podrían hacer muchas listas. Aunque el asesinato selectivo y el encarcelamiento político son las armas más espectaculares, se emplea continuamente todo un arsenal represivo que, si bien menos visible, a menudo es más efectivo: persecución legal especializada, desde las medidas que criminalizan la protesta hasta la extradición extraordinaria y el encarcelamiento al estilo Guantánamo; operaciones encubiertas, incluyendo los programas de contrainformación, provocaciones de agentes encubiertos y la trampa de inducción al delito, atrayendo a potenciales activistas hacia actos ilegales; la censura, o usar los canales proporcionados por los medios de comunicación dominantes para difundir información falsa, crear confusión

ideológica o simplemente distorsionar los acontecimientos, traduciendo las cuestiones sociales y políticas en cuestiones de estilo, moda o costumbre; convertir a los líderes en celebridades para ganar su voluntad; y muchas, muchas más[6]. Y no olvidemos el daño colateral que comporta cada uno de estos métodos de represión; no sólo aquellos bombardeados o encarcelados «por equivocación» sino también los hijos de los encarcelados, las comunidades rotas y una generalizada atmósfera de miedo. Los poderes dominantes consideran tales daños costes aceptables para lograr el objetivo. Cada manual de contrainsurgencia predica la importancia de eliminar, por un medio u otro, a los líderes revolucionarios: corta la cabeza y el cuerpo morirá.

Nadie debería subestimar los efectos y perjuicios de tales formas de represión, pero, por sí mismas, revelan poco sobre el declive del liderazgo en los movimientos sociales. La represión y el ataque a líderes libertarios y revolucionarios, después de todo, no son algo nuevo y, de hecho, centrarnos en tales causas externas apenas nos proporciona una pobre comprensión de la evolución de los movimientos, en la que el motor real del cambio es interno. La respuesta más profunda a la pregunta «¿dónde están los líderes?» es que los líderes han sido constantemente criticados y derribados desde dentro de movimientos que han hecho del antiautoritarismo y la democracia sus pilares centrales. El objetivo es elevar la conciencia y la capacidad de todos para que puedan hablar y participar en las decisiones políticas en igualdad de condiciones. Y, a menudo, este objetivo comporta la desautorización de todos los que afirman ser líderes.

Un momento potente dentro de esta genealogía –que todavía resuena entre los activistas a lo largo del mundo– lo constituyen los esfuerzos de muchas organizaciones feministas, a finales de la década de 1960 y comienzos de la década de 1970, por desarrollar herramientas para promover la democracia dentro del movimiento. La práctica de la elevación de conciencia, por ejemplo, o asegurarse de que todo el mundo hable en las reuniones sirve como medio para estimular la participación de todos en el proceso político y hacer posible que las decisiones sean tomadas por todos los implicados. Las organizaciones feministas también desarrollaron reglas para impedir que sus activistas ocuparan la posición de representante o líder, dictando, por ejemplo, que nadie hablara con los medios sin el permiso del grupo. Que un individuo fuera designado como líder o representante del grupo socavaría los logros –arduamente alcanzados– de democracia, igualdad y empoderamiento dentro de la organización. Cuando alguna se presentaba o aceptaba ser designada como líder o portavoz, era

sometida al trashing, un proceso a veces brutal de crítica y aislamiento. Detrás de tales prácticas, no obstante, había un espíritu antiautoritario y, sobre todo, el deseo de crear democracia. Los movimientos feministas de las décadas de 1960 y 1970 fueron una extraordinaria incubadora para generar y desarrollar las prácticas democráticas que han llegado a generalizarse en los movimientos sociales contemporáneos[7].

En las mismas décadas, estas críticas de la representación y de las prácticas democráticas proliferaron también en otros movimientos sociales. Estos movimientos rechazaban no sólo el modo en que los legisladores afirmaban representar los intereses de las mujeres, y que la estructura de poder blanco afirmara representar a los negros, sino también la manera en que los líderes del movimiento afirmaban representar a sus propias organizaciones. En muchos segmentos de los movimientos, se impulsó la participación como antídoto contra la representación, y la democracia participativa como alternativa al liderazgo centralizado[8].

Aquellos que lamentan el declive actual de las estructuras de liderazgo señalan a menudo, especialmente en el contexto de Estados Unidos, la historia de la política negra como contraejemplo. Los éxitos del movimiento por los derechos civiles en las décadas de 1950 y 1960 se adscriben a la sabiduría y efectividad de sus líderes: a menudo, a un grupo de predicadores negros junto a la Christian Leadership Conference, con Martin Luther King, Jr., encabezando la lista. Lo mismo es cierto respecto al Black Power, con referencias a Malcolm X, Huey Newton, Stokely Carmichael (Kwame Touré) y otros. Pero también hay una línea secundaria en la política afroamericana, más claramente desarrollada en los discursos del feminismo negro, que contrarresta la tradicional glorificación de los líderes. El «automático despliegue de liderazgo carismático», escribe Erica Edwards, «como deseo político (esto es, el lamento de que "no tenemos líderes") y como mecanismo narrativo y explicativo (esto es, el relato de la historia de la política negra como una historia del liderazgo negro) es tan peligroso políticamente […] como históricamente impreciso». Ella analiza tres modos principales de «violencia del liderazgo carismático»: su falsificación del pasado (silenciar o eclipsar la efectividad de otros actores históricos), su distorsión de los movimientos mismos (creando estructuras de autoridad que hacen imposible la democracia) y su masculinidad heteronormativa, esto es, el ideal regulativo de género y sexualidad implícito en el liderazgo carismático[9]. «El impacto más perjudicial de la versión blanqueada e hipersimplificada de la historia de los derechos civiles», argumenta Marcia Chatelain, «es que ha convencido a mucha

gente de que tener a un único líder carismático y masculino es un requisito necesario para los movimientos sociales. Esto es simplemente falso»[10]. Cuando miramos más allá de las historias dominantes, podemos ver que se han propuesto y probado formas de participación democrática en todos los movimientos modernos de liberación, incluida la América negra, y hoy se han convertido en la norma.

Black Lives Matter (BLM), la coalición de fuertes movimientos de protesta que ha estallado a lo largo de Estados Unidos desde 2014 en respuesta a la persistente violencia policial, es una clara manifestación de cuánto se ha desarrollado el sistema inmune de los movimientos a la hora de blindarlos frente al liderazgo. A menudo se critica a BLM por su incapacidad para emular las estructuras de liderazgo y disciplina de las tradicionales instituciones políticas negras, pero, como explica Frederick C. Harris, los activistas han tomado una decisión consciente y convincente: «Están rechazando el modelo de liderazgo carismático que ha dominado la política negra durante el último medio siglo, y con razón»[11]. El liderazgo centralizado defendido por las generaciones anteriores no sólo es, en su opinión, antidemocrático sino también inefectivo. Por ello, en las protestas BLM, no hay líderes carismáticos ni nadie que hable por el movimiento. En su lugar, una amplia red de facilitadores relativamente anónimos, como DeRay Mckesson y Patrisse Cullors, realizan conexiones en las calles y en las redes sociales y, a veces, «coreografían» (por emplear el término de Paolo Gerbaudo) la acción colectiva[12]. Hay, desde luego, diferencias dentro de la red. Algunos activistas no sólo rechazan el liderazgo disciplinadamente centralizado sino también los objetivos programáticos explícitos y las prácticas de «respetabilidad negra», como dice Juliet Hooker, optando en su lugar por expresiones desafiantes y escandalosas[13]. Otros intentan combinar las estructuras organizativas horizontales con demandas programáticas, ilustradas; por ejemplo, en la plataforma de 2016 del Movement for Black Lives[14]. Los activistas en y alrededor de BLM, en otras palabras, están probando nuevos modos de combinar la organización democrática con la efectividad política.

La crítica hacia las estructuras tradicionales de liderazgo entre los activistas BLM se superpone claramente a su rechazo de las jerarquías de género y sexualidad. Los modelos organizativos dominantes del pasado, afirma Alicia Garza, mantienen a los «hombres negros heterosexuales [cisgénero] al frente del movimiento, mientras que nuestras hermanas queer y trans, y la gente discapacitada, adoptan o papeles secundarios o ninguno en absoluto»[15]. En BLM, por el contrario, a las mujeres se les reconoce el derecho, especialmente

por los activistas, a desempeñar papeles organizativos centrales (la creación del hashtag #BlackLivesMatter por tres mujeres –Garza, Cullors y Opal Tometi– a menudo se cita como indicativo de todo esto). Los supuestos tradicionales respecto a las características de género y sexualidad necesarias para el liderazgo, por tanto, tienden a oscurecer las formas de organización desarrolladas en el movimiento. «No es coincidencia», sostiene Marcia Chatelain, «que un movimiento que reúne con un objetivo emancipador los talentos de mujeres negras –muchas de ellas queer– se considere carente de liderazgo, puesto que las mujeres negras a menudo han sido invisibilizadas»[16]. El movimiento BLM es un campo de experimentación de nuevas formas organizativas que recoge tendencias democráticas del pasado (a veces subterráneas). Y, como muchos movimientos contemporáneos, no presenta tanto un nuevo modelo organizativo como el síntoma de un cambio histórico.

Las mismas personas que lamentan la falta de líderes en los movimientos hoy lamentan también la escasez de «intelectuales públicos». No deberíamos olvidar que, a veces, el rechazo al liderazgo en las organizaciones políticas corresponde a una apelación a académicos o intelectuales para que representen el movimiento. Esta cuestión estuvo poderosamente presente en las revueltas de 1968, cuando nuevos sujetos sociales «tomaron la calle» y comenzaron a hacerse oír. Michel de Certeau, gran moralista y atento historiador de ese periodo, subrayó correctamente que esta prise de parole (literalmente, «toma de la palabra») en sí misma supuso una revolución, lo que es sin duda cierto[17]. Pero el acto de hacerse oír no resuelve por sí solo la cuestión de qué decir. De ahí el llamamiento, a menudo tácito pero constante, a intelectuales reconocidos para que devengan intelectuales públicos, políticos; esto es, para que señalen la línea política. En Francia y otros lugares, Jean-Paul Sartre funcionó como el principal modelo de esta práctica. Pero a finales de la década de 1960, cuando algunos estudiantes pidieron a los profesores que representaran a los movimientos, reconocieron el peligro potencial de que tales representantes ahogaran la voz de otros. Tomemos, por ejemplo, el caso de Jürgen Habermas en Fráncfort. Apoyó a los movimientos y combatió las injustificadas críticas de Theodor Adorno contra ellos, pero también los debilitó al intentar sujetarlos dentro de una ética del individualismo y el respeto por la democracia formal[18]. Los propios activistas, sin embargo, intentaron expresar (contra el individualismo) su proyecto colectivo y (contra la democracia meramente formal de los partidos dominantes y la burocracia estatal) la verdad de los explotados y la necesidad de la revolución.

Los intelectuales más inteligentes han aprendido esta lección. Cuando apoyan movimientos, en lugar de presentarse como portavoces, intentan aprender o incluso cumplir un papel funcional con respecto a los intereses del movimiento. Gilles Deleuze y Michel Foucault son buenos ejemplos de ello, como lo son Edward Said y Gayatri Spivak o Judith Butler y Stuart Hall. Los intelectuales, al menos los mejores, han aprendido una lección fundamental: nunca hables en nombre de otros. Sin embargo, los movimientos deben servir de guía, marcando la dirección política para los intelectuales. Ya a comienzos de la década de 1960, Mario Tronti comprendió bien que el papel del «intelectual de partido» había acabado desde el momento en que todo el conocimiento teórico tiende a estar inserto en la actividad práctica. Así que, ¡acabemos con los intelectuales públicos! Eso no supone decir, desde luego, que los académicos deban estar encerrados en sus torres de marfil o escribir en jerga incomprensible, sino que aquellos con el talento e inclinación necesarios deberían comprometerse de forma cooperativa en procesos de coinvestigación, valorización y contribución a los conocimientos teóricos y la toma de decisiones políticas que emerja de los movimientos[19].

El primer paso, entonces, para comprender el «problema de liderazgo» actual es reconstruir sus genealogías políticas. Como hemos dicho, los líderes han sido atacados por fuerzas estatales y derechistas con un amplio abanico de tácticas legales y extralegales, pero lo que es más importante: se les ha impedido surgir de los propios movimientos. La crítica de la autoridad y la verticalidad dentro de los movimientos se ha hecho tan generalizada que el liderazgo es visto como contrario a los objetivos de los movimientos. Los movimientos de liberación ya no pueden producir líderes –o, mejor, el liderazgo es incompatible con los movimientos debido a que estos desafían la autoridad, las estructuras antidemocráticas y la toma de decisiones centralizada, además de criticar la representación y la práctica del hablar por otros–. Los movimientos han cortado su propia cabeza, por así decir, operando bajo el supuesto de que su cuerpo acéfalo puede organizarse y actuar autónomamente. La crítica interna del liderazgo nos lleva, por tanto, directamente a la problemática de la organización.

Una excepción que demuestra la regla: cuando han aparecido, los líderes actuales de movimientos de liberación lo han hecho enmascarados[20]. El enmascarado subcomandante Marcos, hasta hace poco la principal voz de los zapatistas, es un ejemplo emblemático. Su máscara no sólo sirvió para impedir su reconocimiento por la policía mexicana y el ejército, sino también para mantener una relación ambigua con la democracia de las comunidades

zapatistas. La máscara señalaba su estatus de subcomandante (subvirtiendo el tradicional rango militar) y le permitió insistir en que «Marcos» no es un individuo sino un «lugar vacío» para todos los subalternos: «Marcos es un gay en San Francisco», afirmó, «un negro en Sudáfrica, un asiático en Europa, un chicano en San Isidro, un anarquista en España, un palestino en Israel, un indígena en las calles de San Cristóbal»[21]. Paul (B.) Preciado reconoce, en la máscara de Marcos, un acto de desidentificación alineado con las más radicales prácticas queer y transgénero: «Las experiencias zapatistas, queer y trans nos invitan a desprivatizar el rostro y el nombre para transformar el cuerpo de la multitud en un agente colectivo de la revolución»[22]. Pero ni siquiera la máscara es suficiente. El 25 de mayo de 2014 Marcos anunciaba que su figura siempre había sido meramente un holograma para el movimiento y cesaría de existir[23]. Incluso la máscara del líder debe desaparecer.

EL PROBLEMA HOY. Necesitamos afrontar el problema del liderazgo bajo las condiciones actuales e investigar dos tareas primarias: cómo construir organización sin jerarquía y cómo crear instituciones sin centralización. Sendos proyectos contienen la intuición materialista de que, para construir un marco político duradero, no es necesario un poder trascendente situado por encima o detrás de la vida social; esto es, que la organización y las instituciones políticas no necesitan la soberanía.

Esto marca una profunda ruptura con las lógicas políticas de la modernidad. Y no debería suponer ninguna sorpresa que la clara luz que nos permite reconocer hoy estas verdades, en el ocaso de la modernidad, se parece a la iluminación que trajo el amanecer de la modernidad. En los siglos XVI y XVII, por ejemplo, varios autores en Europa central, incluyendo a Johannes Althusius y Baruch Spinoza, combatieron a los teóricos de la soberanía y el Estado absolutista en Inglaterra y Francia, como Thomas Hobbes y Jean Bodin, para plantear concepciones políticas alternativas. Durante siglos, los príncipes y las clases sociales sobre las que ejercían su poder, los gobernadores y los gobernados, se enfrentaron en asambleas que fueron pruebas del poder de ambos. Las primeras cartas y documentos constitucionales, explica Sandro Chignola, fueron concedidas como reconocimiento del poder de los gobernados. Los gobernantes y los gobernados, afirma Chignola, no formaban la figura geométrica de un círculo (con un único centro) sino una elipse (alrededor de dos puntos centrales): «Históricamente, las clases sociales gobernadas son las que provocaron a los

príncipes y los obligaron a promulgar estatutos y documentos que reconocieran libertates e inmunidad. Y viceversa; la incitación que los príncipes ejercían sobre estas clases sociales, intentando gestionar sus desafíos y someter su resistencia –de otro modo irreductible–, es lo que ayuda a trazar el perímetro de la elipse»[24]. No tenemos deseo alguno, desde luego, de retornar a los parámetros de la Europa premoderna, pero algunas de las verdades de esas luchas todavía pueden sernos hoy de utilidad. Sí, necesitamos resistir a toda forma de liderazgo que repita la soberanía moderna, pero también necesitamos redescubrir lo que muchos sabían hace mucho tiempo: la soberanía no define todo el campo de la política, y las formas no soberanas de organización e institución pueden ser poderosas y duraderas.

[1] Niccolò Machiavelli, The Prince, trad. Peter Bonadella, Oxford University Press, 2005, p. 24 [ed. cast.: N. Maquiavelo, El Príncipe, trad. Fernando Doménech Rey, Madrid, Akal, 2010].

[2] Para la evaluación de Karl Marx sobre los dos errores de los comuneros, véanse Civil War in France: The Paris Commune, International, 1998, pp. 50-51, y «Letter to Kugelmann», 12 de abril de 1871, en The Civil War in France, cit., p. 86 [ed. cast.: La guerra civil en Francia, en K. Marx y F. Engels, Obras escogidas (en 2 vols.), Madrid, Akal, 2016, vol. 1, pp. 491-571; y «Marx a L. Kugelmann. 12 de abril de 1871», vol. 2, p. 492]. Para la interpretación de Lenin de los errores de los comuneros, véase Civil War in France…, cit., pp. 91-95 [ed. cast.: Lenin, «Las enseñanzas de la Comuna», en K. Marx, F. Engels y V. I. Lenin, La Comuna de París, Madrid, Akal, 2010, pp. 97-101]. Respecto a las interpretaciones chinas de la Comuna de París y la inspiración que supuso durante la Revolución Cultural para la Comuna de Shanghái de 1967, véase Hongsheng Jiang, La Commune de Shanghai et la commune de Paris, La fabrique, 2014.

[3] Véase Marcello Musto (ed.), Workers Unite!, Bloomsbury, 2014, y Kristin Ross, Communal Luxury, Verso, 2015 [ed. cast.: Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París, trad. Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2016].

[4] Jacques Rancière, Hatred of Democracy, trad. Steve Corcoran, Verso, 2014, p. 53.

[5] El rechazo progresivo a la figura del líder en los movimientos sociales de las últimas décadas se coloca en relación inversa a la afirmación cada vez más obsesiva del liderazgo en las instituciones principales: la cultura de empresa y gestión, las universidades, la cultura política dominante, etc. Este proceso parece formar un quiasmo: mientras que, a comienzos del siglo XX, la tradición revolucionaria se centró en el liderazgo y la ideología burguesa desarrollaba formas institucionales burocráticas que desplazaban el liderazgo centralizado, ahora se han invertido los polos. Pero en realidad, como veremos más adelante, las formas de liderazgo y su rechazo en estos diferentes contextos son completamente diferentes.

[6] Los efectos destructivos de los principales medios de comunicación merecen especial atención. Cuando los medios eligen a determinados líderes y los transforman en celebridades, los activistas que tuvieron un papel crucial en un movimiento, como Daniel Cohn-Bendit o Joschka Fischer, se separan del movimiento y se integran en la estructura de poder dominante. Si no hay un auténtico líder, entonces incluso los periodistas más bienintencionados se sienten forzados a crear uno según sus propios criterios –generalmente alguien que parece y suena adecuado para el papel–. Los activistas más inteligentes se niegan a adoptar el papel de líder asignado por los medios, pero aquellos que no lo hacen rápidamente acaban siendo irrelevantes. En los años recientes, el uso que los activistas han hecho primero de los medios independientes y después de las redes sociales ha intentado (con parcial éxito) controlar o, al menos, sortear la destructiva máquina mediática. Sobre los efectos destructivos de los medios y la transformación mediática de los líderes en celebridades, una fuente esencial sigue siendo Todd Gitlin, The Whole World Is Watching, University of California Press, 1980. Sobre el intento de crear medios alternativos integrados en los movimientos, véase el análisis de Todd Wolfson de la creación y crecimiento de Indymedia, con especial atención a las experiencias en la ciudad de Filadelfia, Digital Rebellion: The Birth of the Cyber Left, University of Illinois Press, 2014.

[7] Se pueden consultar reconstrucciones bastante representativas de la organización democrática en grupos feministas norteamericanos en Gainesville Women’s Liberation, «What We Do at Meetings», en Rosalyn Baxandall y Linda Gordon (eds.), Dear Sisters: Dispatches from the Women’s Liberation Movement, Basic Books, 2000, pp. 70-72, y Carol Hanisch, «The Liberal Takeover of Women’s Liberation», en Redstockings, Feminist Revolution, Random House, 1975, pp. 163-167. Jo Freeman relata cómo fue criticada y

marginada por otras feministas después de que permitiera que un periodista la retratara como líder del movimiento, en «Trashing: The Dark Side of Sisterhood», Ms. Magazine (abril de 1976), pp. 49-51, 92-98. Para una historia que ejemplifica la experiencia italiana, véase Milan Women's Bookstore Collective, Sexual Difference, ed. Teresa de Lauretis, Indiana University Press, 1990 (original italiano: Non credere di avere dei diritti, 1987), y un análisis del «Collettivo di Milano» de Linda Zerilli, The Abyss of Freedom, University of Chicago Press, 2005, pp. 93-124. Para una narración de los conflictos alrededor de las pretensiones de liderazgo en Francia, véase Christine Delphy, «Les origines du Mouvement de Libération des Femmes en France», Nouvelles questions feministes 16-18 (1991), pp. 137-148.

[8] Hay una amplia bibliografía sobre la crítica de la representación y la promoción de la participación en los movimientos sociales norteamericanos de las décadas de 1960 y 1970. Dos excelentes ejemplos pueden encontrarse en Francesca Polletta, Freedom Is an Endless Meeting, University of Chicago Press, 2002, esp. pp. 12-13, y Tom Hayden (ed.), Inspiring Participatory Democracy, Paradigm, 2013.

[9] Erica Edwards, Charisma, University of Minnesota Press, 2012, p. 12. Para su explicación de los tres tipos de violencia, véanse pp. 20-21.

[10] Marcia Chatelain, «Women and Black Lives Matter: An Interview with Marcia Chatelain», Dissent (verano de 2015), pp. 54-61, cita en p. 60.

[11] Frederick C. Harris, «The Next Civil Rights Movement?», Dissent (verano de 2015), pp. 34-40, cita en p. 36. Glen Ford proclama de manera similar, «This Ain't Your Grandfather's Civil Rights Movement» [http://www.blackagendareport.com/not_your_grandfather's_movement]. Para la relación entre BLM y la NAACP, véase Jamiles Lartey, «NAACP Considers Role alongside Black Lives Matter at Annual Convention», The Guardian, 18 de julio de 2016 [https://www.theguardian.com/world/2016/jul/18/naacp-convention-black-lives-matter-cincinnati].

[12] Puede consultarse un relato del papel de los activistas en redes sociales en Black Lives Matter en Jay Caspan Kang, «Our Demand Is Simple: Stop Killing Us», New York Times Magazine, 4 de mayo de 2015 [https://www.nytimes.com/2015/05/10/magazine/our-demand-is-simple-stop-killing-us.html]. Sobre el papel de los activistas de redes sociales como

«coreógrafos», véase Paolo Gerbaudo, Tweets and Streets: Social Media and Contemporary Activism, Pluto Press, 2012.

[13] Juliet Hooker, «Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair», Political Theory 44:4 (2016), pp. 448-469, cita en p. 456.

[14] Acceso en https://policy.m4bl.org.

[15] Alicia Garza, «A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement», Feminist Wire, 7 de octubre de 2014 [http://www.thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/]. Sobre Black Lives Matter y la introducción del factor queer en el movimiento negro de liberación, véase también el discurso de Cathy Cohen al recibir el Kessler Award, en http://fireandink.org/not-the-civil-rights-movement/.

[16] M. Chatelain, «Women and Black Lives Matter», cit., p. 60.

[17] Pueden consultarse los escritos de De Certeau sobre 1968 en The Capture of Speech and Other Political Writings, trad. Tom Conley, University of Minnesota Press, 1997, pp. 1-76.

[18] Sobre la perspectiva de Habermas respecto a su conflicto con los Estudiantes por una Sociedad Democrática, Rudi Dutschke y los activistas estudiantiles en 1967-1969, véase Matthew Specter, Habermas: An Intellectual Biography, Cambridge University Press, 2010, pp. 101-116.

[19] «La función del intelectual en el partido ha llegado definitivamente a su fin» (Mario Tronti, Operai e capitale, DeriveApprodi, 2013, 4.a ed., p. 111 [ed. cast. de una edición anterior: Obreros y capital, varios traductores, Madrid, Akal, 2001]).

[20] Las experiencias de Anonymous son otro ejemplo complejo del papel de la máscara en el activismo contemporáneo. Véase Gabriella Coleman, Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous, Verso, 2014.

[21] Subcomandante Marcos, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), comunicado del 28 de mayo de 1994, reimpreso en Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution, Autonomedia, 1995, pp. 310-311.

[22] Beatriz Preciado, «Marcos Forever», Libération, 6 de junio de 2014. Para un experimento artístico con máscaras en la misma línea, véase Zach Blas, «Facial Weaponization Suite» [http://www.zachblas.info/projects/facial-weaponization-suite/].

[23] Subcomandante Marcos, «Entre la luz y la sombra», mayo de 2014 [http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/].

[24] Sandro Chignola, «Che cos'è un governo?» [http://www.euronomade.info/?p=4417]. Chignola se sirve de la imagen de la elipse de Werner Näf.

CAPÍTULO II

Estrategia y tácticas del centauro

Un lugar común de la política moderna –desde las organizaciones revolucionarias hasta las estructuras burocráticas, desde los partidos políticos electorales hasta las organizaciones cívicas– no es sólo que algunos deben liderar y otros obedecer sino también que las responsabilidades de estrategia y táctica se reparten entre ambos. Los líderes son responsables de la estrategia. Como nos dice su etimología griega, estrategia indica el mando de un general, un strategos, y la analogía entre política y guerra en esta concepción no es coincidencia. El principal requisito del estratega es ver lejos, la totalidad del campo social. Desde lo alto de la colina, los líderes deben tener el poder de analizar las fortalezas y debilidades de las fuerzas a las que nos enfrentamos. El estratega también debe adoptar el punto de vista del interés general, dejando aparte o equilibrando los intereses parciales y las facciones. Finalmente, el papel estratégico del liderazgo requiere ver lejos en el sentido temporal: prudencia, planificación a largo plazo y la creación de un arco continuo de actividad.

La táctica, que implica la predisposición de las fuerzas disponibles, es el dominio de los seguidores, que son limitados porque actúan en interés de un grupo específico y sus tareas son a corto plazo. Sus operaciones requieren conocer el entorno inmediato, en el espacio y el tiempo. Sólo cuando se alinea con la visión estratégica, el trabajo táctico contribuye a la actividad general a largo plazo.

El centauro, mitad humano mitad bestia, es emblemático de la unión entre los líderes y los liderados. La parte superior, humana, designa las capacidades estratégicas y, por tanto, inteligencia, conocimiento de la totalidad social, comprensión del interés general y capacidad para articular planes integrales a largo plazo. La parte inferior del centauro sólo necesita el conocimiento de su entorno inmediato para materializar su táctica. Las luchas parciales, tácticas, expresan nuestra repulsión visceral hacia las formas de dominación a las que nos

enfrentamos y nuestra pasión por la libertad.

MUSEO DE LAS REVOLUCIONES PASADAS

Los teóricos revolucionarios modernos se enfrentaron continuamente al problema del liderazgo, a la estrategia y la táctica. Sus soluciones generalmente se dividen en dos grupos que plantean igualmente una dialéctica entre espontaneidad y autoridad. El primer grupo se centra en las cantidades: es necesario que espontaneidad y autoridad se combinen en su justa medida, de modo que la fuerza del pueblo esté contenida y se exprese en estructuras de representación. Las luchas populares y revueltas obreras son la dinamo que impulsa el proceso político, pero la voluntad del pueblo por sí sola –según este punto de vista– carece de constancia, sabiduría, experiencia y conocimiento. Los líderes deben representar al pueblo, pero con ciertas salvaguardias: para detener la expresión de la voluntad popular cuando sea necesario. Se requiere, por tanto, un equilibrio entre secreto y transparencia: lo clandestino y lo público. El centauro es, de nuevo, la bestia con la que imaginar este equilibrio. Su parte humana, funcionando a través de la razón y la ley, busca el consenso del pueblo y solicita acción popular, mientras que la parte animal aplica la fuerza de la autoridad y aplica la coerción cuando es necesario. Si una se presenta sin la otra, como diría Maquiavelo, no perdurará; pero, de estar ambas, deben estar equilibradas. Demasiada autoridad para los líderes o demasiado poder para el pueblo, demasiada coerción o demasiada dependencia del consenso, demasiado secreto o demasiada transparencia acabarán siendo desastrosos. La clave es el equilibrio correcto, la justa medida[1].

León Trotsky articula lo que pocos teóricos modernos de la política son capaces o están dispuestos a expresar en términos tan explícitos: «Para conquistar el poder, el proletariado necesita más que una insurrección espontánea. Necesita una organización adecuada; necesita un plan; necesita una conspiración»[2]. En efecto, el problema moderno de la organización revolucionaria puede expresarse en la fórmula general revolución = espontaneidad + conspiración. La línea principal de debate, según Trotsky, tiene que ver con las proporciones: él critica a Louis Auguste Blanqui por inclinarse demasiado hacia la conspiración, mientras que denuncia en Bakunin un exceso de espontaneísmo. La ciencia de la

política se muestra como un recetario que prescribe al cocinero las cantidades adecuadas.

Un segundo grupo de soluciones modernas al problema de la organización subraya la secuencia temporal. La espontaneidad y la voluntad del pueblo se colocan por delante y, por tanto, el pueblo tiene prioridad sobre la autoridad de los líderes. Rosa Luxemburg, por ejemplo, se burla acertadamente de «los amantes de las luchas “ordenadas y bien disciplinadas”», que piensan que las acciones políticas deben iniciarse desde arriba y «llevarse a cabo tras la decisión de los más altos comités»[3]. Los líderes, argumenta ella, deben entender el poder y aprender de la inteligencia de las luchas obreras y las revueltas populares. La acción de masas es educativa y recluta a más gente para la lucha. E incluso aunque Luxemburg, a la que György Lukács reprende por sobrestimar «las fuerzas espontáneas, elementales, de la revolución», insiste en que, en el momento adecuado, tal acción espontánea debe ser elevada a una dialéctica con la autoridad[4]. Aunque el papel del partido no es el de iniciar la acción política, argumenta ella, una vez que la lucha haya emergido plenamente, el partido debe «asumir el liderazgo político en medio del periodo revolucionario» y hacerse responsable del «liderazgo político de todo el movimiento»[5]. Mientras que a la revuelta e incluso insurrección de las masas se les otorga un papel inicial, sus acciones deben ser después unificadas en la forma de un poder constituyente: el plan estratégico de la dirección o del partido «completa» los movimientos y dicta el interés general. La acción popular entra en primer lugar, pero, finalmente, prevalece la autoridad de la dirección y su liderazgo. La secuencia temporal de este segundo grupo de soluciones repite así la dialéctica entre espontaneidad y autoridad que se expresa en el primer grupo.

Incluso los proyectos revolucionarios modernos que han intentado colocar a los trabajadores en el centro a menudo han caído de nuevo en el mismo marco del liderazgo. Consideremos, por ejemplo, la idea de que la «composición técnica» del proletariado debe guiar la «composición política» de la organización revolucionaria. La «composición técnica» aquí se refiere a la organización y socialización de la fuerza de trabajo en la producción económica, y reconocer la actual composición técnica requiere una exhaustiva investigación sobre qué hace la gente en su trabajo, cómo produce y coopera productivamente. La idea de que la composición técnica debe guiar la composición política socava las concepciones que consideran que los trabajadores no pueden representarse a sí mismos: las mismas capacidades para la cooperación y la organización que los trabajadores desarrollan en la producción pueden desplegarse también en la

política. Tales intentos, sin embargo, aunque nazcan de instintos saludables, a veces han tenido efectos perversos en el contexto de las luchas obreras modernas, llevando de vuelta a la misma dinámica entre líderes y seguidores, repitiendo esquemas de jerarquía y representación. Durante un largo periodo, se pensó que el trabajador fabril urbano, blanco y varón, reconocido como el punto más representativo de la producción capitalista, sería capaz de representar a todos los inmersos en otras formas de trabajo, asalariadas y no asalariadas; una idea que campesinos, feministas, gente de color, activistas indígenas y otros han rechazado acertadamente. Las jerarquías de la producción capitalista acabaron transfiriéndose a la organización revolucionaria[6].

Las diversas concepciones revolucionarias y progresistas de la relación entre el liderazgo y el pueblo, entre autoridad y democracia, pueden resumirse en la paradójica expresión «centralismo democrático». La tensión entre los dos términos sirve tanto para reconocer la separación como para indicar su síntesis, en curso o meramente posible. Antonio Gramsci imagina esta relación dual –división y síntesis– en términos topológicos dinámicos. El centralismo democrático, explica, «es, por así decir, un centralismo en movimiento; esto es, una continua adecuación de la organización al movimiento real; un compaginar [un contemperare] de los impulsos desde abajo con el mando desde arriba; una continua inserción de los elementos que, desde lo profundo de las masas, desembocan [sbocciano] en el sólido marco del aparato de dirección que asegura la continuidad y acumulación regular de experiencias»[7]. El centralismo democrático, por tanto, aparece como una unidad de opuestos, el resultado de un proceso auténticamente dialéctico. Sin embargo, las dos mitades, iniciativa democrática y liderazgo central, no son realmente opuestas, sino que tienen capacidades diferentes y cumplen papeles diversos –táctica y estrategia, espontaneidad y planificación política– y, por esa razón, encajan en la imaginación de Gramsci como engranajes que se alinean y acoplan.

PRIMER LLAMAMIENTO: LA ESTRATEGIA, PARA LOS MOVIMIENTOS

La división política del trabajo dentro de los movimientos revolucionarios y de liberación, entre líderes y seguidores, entre estrategia y táctica, descansa en una valoración de las capacidades de los diferentes actores. Sólo unos pocos, según

esta manera de pensar, tienen la inteligencia, conocimiento y visión necesarias para la planificación estratégica y, por tanto, se necesitan estructuras verticales, centralizadas, de toma de decisiones. Pero ¿y si pudiéramos asegurar que actualmente las capacidades estratégicas se están generalizando? ¿Y si los movimientos sociales, democráticos, horizontales, estuvieran desarrollando la capacidad para captar todo el campo social y elaborar proyectos políticos duraderos? ¿No significaría esto que las estructuras centralizadas de toma de decisiones pueden ser abolidas, y que bastaría una horizontalidad pura? De hecho, desde nuestro punto de vista y bajo las condiciones actuales, todavía es necesaria la dinámica entre verticalidad y horizontalidad, entre estructuras centralizadas y formas democráticas de toma de decisiones. Pero reconocer las cambiantes capacidades sociales actuales nos permite invertir la polaridad de la dinámica, y ese cambio tendría efectos extraordinarios. Nuestro primer llamamiento es, por tanto, a invertir los papeles: la estrategia para los movimientos, y la táctica para la dirección y para quienes ejercen el liderazgo[8].

A lo largo de la modernidad, desde luego, surgieron continuamente movimientos que rechazaban el liderazgo. Después de 1807, por ejemplo, después de que hubieran fracasado las fuerzas armadas del rey de Prusia, los campesinos prusianos y austriacos organizados (Carl von Clausewitz los llamó su «potente antorcha») contraatacaron al ejército de Napoleón. El resultado, no obstante, fue el establecimiento de una conscripción militar universal por parte de la monarquía prusiana, sometiendo a las fuerzas de guerrilla a la ideología nacional[9]. La experiencia de las revueltas populares en España desde 1808 hasta 1813 tuvo características similares[10]. Más relevantes para nosotros son las diversas fases de la guerra popular vietnamita contra Francia y Estados Unidos, que tuvo características similares a muchas otras luchas antiimperialistas del siglo XX. Las rebeliones populares fueron la base de la lucha anticolonial, pero finalmente fueron absorbidas bajo la dirección del partido y la organización militar. Hoy es posible y deseable que los movimientos desarrollen capacidades estratégicas políticas autónomas y duraderas.

Liderazgo táctico

Mientras que los movimientos sociales y las estructuras de toma de decisiones

democráticas deben trazar el curso a largo plazo, el liderazgo debería limitarse a la acción a corto plazo, y en ocasiones específicas. Decir que el liderazgo es táctico, y por tanto ocasional, parcial y variable, por consiguiente, no significa que la organización no sea necesaria. Por el contrario, las cuestiones organizativas requieren más atención, pero es necesario un nuevo tipo de organización, subordinada a los movimientos y puesta a su servicio.

Volveremos más tarde a analizar más detalladamente la concepción del liderazgo táctico, pero, por ahora, podemos limitarnos a indicar, en términos generales, las situaciones que necesitan de respuesta rápida, la más obvia de las cuales es la que implica la amenaza del uso de la violencia. Aunque muchos movimientos sociales recientes han experimentado con la toma de decisiones participativa a gran escala, (todavía) carecemos de medios adecuados para afrontar los problemas inmediatos de un modo democrático. Un tipo de amenaza que necesita un liderazgo táctico puede agruparse bajo el tema del contrapoder: enfrentarse a las estructuras de poder existentes, especialmente respecto a cuestiones de fuerza y bajo la amenaza de la violencia, necesita a menudo de una toma de decisiones rápida. Es irresponsable, incluso para la más democrática protesta callejera, no tener un equipo de seguridad para proteger a los activistas de la violencia o para cambiar el recorrido, por ejemplo, cuando son atacados por la policía o grupos violentos. La misma necesidad se aplica a gran escala, cuando los movimientos revolucionarios o progresistas son amenazados por la violencia de las oligarquías, los escuadrones de la muerte, los ataques mediáticos, las milicias o la reacción derechista.

La cuestión se muestra mucho más compleja cuando abordamos el tradicional supuesto de que el liderazgo es necesario para tener una organización política efectiva y para apoyar y dirigir las instituciones. Como dijimos antes, la necesidad de una organización política y de una mayor institucionalización no sólo nos parece todavía necesaria, sino que, en el futuro, lo será más. Tendremos que aproximarnos a esto desde ambos frentes: por un lado, investigaremos cómo la multitud es y puede ser capaz de organizarse políticamente y también de innovar y sostener las instituciones; la multitud está logrando, por ejemplo, un papel emprendedor en la sociedad y la política (al igual que en las relaciones económicas); por el otro lado, cuando las estructuras de liderazgo son necesarias dentro de las organizaciones e instituciones, su funcionamiento debe limitarse a juicios tácticos respecto a cómo aplicar la estrategia social general para cambiar las circunstancias, y el liderazgo debe estar completamente subordinado a la multitud y sumergido en ella.

¡Estáis jugando con fuego –dirán muchos de nuestros amigos– o simplemente os estáis engañando! Nunca limitaréis el poder de los líderes, incluso de los más honestos. Una vez que les deis un poco, se harán con más. ¿Cuántas veces habéis escuchado a los políticos autocráticos afirmar que sólo son sirvientes del pueblo? ¿Cuántas veces habéis visto a un activista político elevado a una posición de poder por los movimientos sociales, para después gobernar arrogantemente sobre ellos? Estos amigos tienen razón en que ninguna estructura formal ni salvaguardia legal o separación de poderes protegerán con efectividad frente a la usurpación del poder. En última instancia, se trata de una correlación de fuerzas, incluso entre aliados. El único medio seguro para limitar el liderazgo a un papel meramente táctico es que la multitud ocupe completa y firmemente la posición estratégica y la defienda a cualquier precio. Deberíamos centrarnos en desarrollar las capacidades estratégicas de la multitud; en otras palabras, limitar el liderazgo a la táctica será lo que venga después.

Movimientos estratégicos

Equiparar movimientos a estrategia significa que los movimientos ya tienen (o pueden desarrollar) un conocimiento adecuado de la realidad social y pueden planificar su propia dirección política a largo plazo. Debemos reconocer, por un lado, los conocimientos y capacidades organizativas que la gente ya posee y, por el otro lado, qué sería necesario para que toda la multitud participe activamente en la construcción e implementación de proyectos políticos duraderos. La gente no necesita que le den la línea del partido para informar y guiar su práctica. Tienen el potencial para reconocer su opresión y saber lo que quieren.

Las capacidades estratégicas que ya están generalizadas en los movimientos sociales no son a menudo inmediatamente evidentes. Un primer paso definitivo para desenterrarlas es desmitificar el concepto de «espontaneidad». Desconfiad de cualquiera que llame «espontáneo» a un movimiento social o a una revuelta. La creencia en la espontaneidad, en política y en física, se basa simplemente en la ignorancia de las causas y, para nuestros propósitos, la ignorancia respecto a la organización social de la cual surge este movimiento. Por ejemplo, cuando en febrero de 1960 cuatro jóvenes negros se sentaron en la barra de comidas sólo para blancos y se negaron a salir de un Woolworth en Greensboro (Carolina del

Norte), muchos periodistas e intelectuales lo describieron como una protesta espontánea y, vista desde fuera, realmente parecía surgir de la nada. Pero, cuando miras dentro del movimiento, como afirma Aldon Morris, puedes ver las ricas estructuras organizativas de las que surgió, incluyendo las asociaciones de estudiantes, grupos parroquiales y comunitarios y secciones del NAACP, así como el ciclo de sentadas de protesta que se propagaron por todo el sur de Estados Unidos en la década de 1950. La sentada de Greensboro no fue espontánea, sino expresión de una amplia red de actividad organizativa[11]. Lo mismo es cierto respecto de muchas luchas obreras a lo largo de Europa en las décadas de 1960 y 1970, que los sindicatos y líderes partidistas llamaron «espontáneas» para desacreditarlas, y también habían sido fruto de continua e incansable agitación dentro y fuera de las fábricas[12]. La creencia en la espontaneidad es una posición ideológica –la ignorancia nunca es realmente inocente– que sirve (conscientemente o no) para eclipsar y desacreditar el trabajo, conocimiento y estructuras organizativas que operan detrás de los acontecimientos de protesta y revuelta. Necesitamos investigar las estructuras y experiencias desde las cuales surge la «espontaneidad» y revelan lo que esos cuerpos sociales pueden lograr[13].

Para descubrir hasta qué punto se han generalizado las capacidades para la estrategia, sin embargo, debemos mirar más allá de las organizaciones activistas y más allá del reino de la política; necesitamos entrar en el ámbito social. Por esta razón, en las partes II y III, descenderemos del reino de la política para investigar las relaciones sociales y económicas de cooperación que constituyen la sociedad contemporánea. Sólo de este modo seremos capaces de evaluar con precisión las capacidades efectivas de la gente, reconocer la riqueza existente y las carencias y, por tanto, planear lo que debe hacerse.

HACIA UN NUEVO PROBLEMA. La inversión de estrategia y táctica promete (o alude a) un problema sustancialmente nuevo. En lugar de plantear la adecuada relación entre masas y liderazgo, espontaneidad y centralismo, democracia y autoridad, como hacen las teorías de las tradiciones revolucionarias, progresistas y liberales modernas, esta inversión altera fundamentalmente el significado de los dos polos y transforma así todo el paradigma político. La acción de la multitud ya no es (o no debe ser) táctica, corta de miras y ciega al interés social general. La vocación (Beruf) de la multitud es estratégica. Y, de manera acorde, el liderazgo debe convertirse en algo fundamentalmente diferente: un arma que

blandir y que desechar según dicte la ocasión.

¿UN PARTIDO DE MOVIMIENTOS?

Los partidos políticos progresistas en América Latina y el sur de Europa, que surgieron de poderosos movimientos sociales, parecen haber reaccionado –en ciertos momentos y en ciertos aspectos– a nuestro llamamiento a invertir los papeles de estrategia y táctica. En América Latina, desde la década de 1990 hasta la primera década de este siglo, una serie de partidos progresistas llegaron al poder sobre las espaldas de los movimientos sociales. El Partido de los Trabajadores de Brasil, elegido por primera vez en 2002, surgió de la oposición a la dictadura militar y de una larga historia sindical. El boliviano Movimiento al Socialismo, que llegó al gobierno por primera vez en 2005, surgió de las masivas luchas antineoliberales e indígenas de los primeros años de la década. De diversos modos, durante determinados periodos, y con varias limitaciones, los partidos progresistas elegidos en Ecuador, Venezuela, Argentina y Uruguay han compartido conexiones con el poder de los movimientos sociales. Syriza en Grecia y, más claramente aún, el partido Podemos, fundado en España en 2014, siguieron las experiencias latinoamericanas. Podemos nació de la ola de luchas sociales que incluyen al «movimiento 15M»; las acampadas en las principales ciudades españolas en el verano de 2011, que expresaron la indignación ante las políticas de austeridad y la desigualdad social; las «mareas» de protesta contra los recortes en sanidad, educación y otros sectores; la antidesahucios «Plataforma de Afectados por la Hipoteca», y varias otras iniciativas metropolitanas y de base. Estos partidos experimentan con nuevas relaciones entre los elementos horizontales y los verticales, pero ¿realmente constituyen una nueva forma organizativa –un partido de movimientos– en la que la estrategia y la táctica se hayan invertido?

No estamos todavía en disposición de evaluar en detalle ninguna de estas experiencias específicas, y los destinos de varias de ellas todavía están abiertos. Basados hasta ahora en nuestros análisis, sin embargo, podemos ofrecer unos pocos criterios para evaluar estos experimentos y algunas advertencias respecto a las trampas que acechan. Un peligro al que se enfrentan estos proyectos podría denominarse con el término «populismo», cuando el populismo se entiende

como la operación de un poder hegemónico que construye «el pueblo» como una figura unificada, a la que afirma representar[14]. Las formaciones políticas populistas pueden reconocer su fuente en los movimientos que los trajeron al poder, pero siempre acaban separándose de esa fuente y afirmando que el poder político es un ámbito autónomo respecto al social, afirmando que pueden discernir y representar la voluntad general del pueblo. Los populistas sobrestiman la importancia del poder estatal y subestiman las expresiones políticas de los movimientos sociales, no sólo por su legitimidad sino también por la efectividad del proyecto. El populismo se caracteriza entonces por una paradoja central: una adulación verbal del poder del pueblo pero, en última instancia, un control y una toma de decisiones por parte de una pequeña camarilla de políticos. A este respecto, con demasiada frecuencia, el populismo de izquierdas y el populismo de derechas están incómodamente cercanos. Y no confiéis en aquellos políticos, incluso quienes hayan emergido de los movimientos, que afirmen que primero necesitan alcanzar el control estatal y después devolverán el poder a los movimientos. En este sentido, por tanto, el populismo coloca de nuevo la estrategia en manos del liderazgo y circunscribe las acciones tácticas al ámbito de los movimientos.

En todas las experiencias políticas recientes en América Latina y el Mediterráneo, sin embargo, la relación entre liderazgo y movimientos es de constante lucha interna, que a menudo coincide con sinergias importantes. La apuesta de muchos activistas españoles que estaban profundamente comprometidos en el movimiento 15M y que decidieron apoyar a Podemos, por ejemplo, es que la fortaleza de los movimientos puede sobreponerse a cualquier tendencia a imponer la «autonomía de lo político» por parte de los líderes y a la autonomía de estos respecto a la capacidad estratégica y la toma de decisiones. Más significativo todavía puede ser el juego mutuo de organizaciones nacionales e iniciativas municipales exitosas, como Ahora Madrid, Barcelona en Comú y Coalició Compromís en Valencia. Sin duda, el resultado se decidirá por una correlación de fuerzas. Los activistas en cada una de las otras experiencias han realizado apuestas similares, y de pocas puede decirse –de haber alguna– que hayan sido completamente exitosas. Pero una apuesta perdida no es siempre una mala jugada.

Acabemos con un ejemplo histórico; uno impropio –como lo son todas las referencias históricas– que, no obstante, contiene algo de verdad. El periodo revolucionario de 1848 en Europa tiene fuertes resonancias con la temporada de rebeliones que siguió a las crisis económicas de 2007-2008 y que estalló en

2011, especialmente en el Mediterráneo y después en Oriente Próximo. Y muy similares son sus destinos. En 1848, los alzamientos democráticos en Europa no pudieron transformarse en movimientos revolucionarios. Se desarrollaron como poderes sociales, exigiendo derechos y riqueza, pero rápidamente fueron derrotados brutalmente por los poderes dominantes o privados de sus raíces subversivas y encauzados hacia ideologías nacionales y nacionalistas destinadas a la construcción de Estados-nación modernos. Hoy, muchas rebeliones y movimientos de protesta se ven sometidos a formas similares de represión y formas incluso más peligrosas de chantaje. En algunos casos, por ejemplo, aquellos que lucharon por la libertad y la democracia contra los regímenes antiliberales, militares y dictatoriales que habían sido injertados en proyectos de desarrollo capitalista se encontraron enfrentados a fuerzas de mistificación, fanatismo religioso y feroces credos sacerdotales. Lo quieras o no, luchar contra uno parece arrojarte a los brazos del otro. Las multitudes sin duda hacen bien en rebelarse, pero no es ninguna sorpresa que muchas hayan naufragado intentando navegar entre escollos tan peligrosos. Marx advirtió que el proletariado había aparecido por primera vez como fuerza política organizada en junio de 1848, en las barricadas de París, y el hecho de que fuera rápidamente aplastado no oscurece la significación histórica de su combate. No subestiméis hoy la perdurable potencia de aquellos que luchan y son derrotados.

[1] György Lukács plantea quizá la versión más exagerada de la división cuerpo-mente descrita en esta adaptación del centauro: «En ese proceso, que el partido no puede ni suscitar ni evitar, este tiene en cambio una función muy alta: ser portador de la conciencia de clase del proletariado, conciencia de su misión histórica», History and Class Consciousness, trad. Rodney Livingstone, MIT Press, 1971, p. 41 [ed. cast.: Historia y conciencia de clase, trad. M. Sacristán, México, Grijalbo, 1969, p. 45].

[2] León Trotsky, The History of the Russian Revolution, trad. Max Eastman, University of Michigan Press, 1957, p. 170. Trotsky añade: «La coordinación de la insurrección de masas con la conspiración, la subordinación de la conspiración a la insurrección, la organización de la insurrección a través de la conspiración, constituye ese departamento complejo y responsable de la política revolucionaria que Marx y Engels denominaron “arte de la insurrección”» (p. 169).

[3] Rosa Luxemburg, Mass Strike, Harper Books, 1971, pp. 30 y 44 [ed. cast.:

Huelga de masas, partido y sindicatos, trad. José Aricó y Nora Rosenfeld, Madrid, Siglo XXI, 1974 y 2015].

[4] Para la crítica que Lukács hace de Luxemburg, véase History and Class Consciousness, cit., p. 279 [ed. cast. cit.: p. 291].

[5] R. Luxemburg, Mass Strike, cit., p. 68.

[6] Aunque no lo exprese en esos términos, Karl Marx plantea la lógica de esta relación entre composición técnica y política en varios puntos de su obra –cuando, por ejemplo, afirma que, en la Francia de mediados del siglo XIX el proletariado urbano debe representar todos los «elementos sanos» de la sociedad francesa o liderar a los campesinos–. Véase The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, International, 1963, p. 128 [ed. cast.: El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, en K. Marx y F. Engels, Obras escogidas (en 2 vols.), Madrid, Akal, 2016, vol. 1, pp. 246-351], y Civil War in France: The Paris Commune, International, 1998, p. 64.

[7] Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, ed. Valentino Garratana, Einaudi, 1975, vol. 3, p. 1634.

[8] A comienzos de la década de 1960, Mario Tronti propuso una inversión de estrategia y táctica como parte de su esfuerzo por reimaginar la relación entre el movimiento obrero y el Partido Comunista. Véase Operai e capitale, DeriveApprodi, 2013, 4.a ed., p. 260. Para una aplicación de la inversión de Tronti de estrategia y táctica respecto a las luchas contemporáneas, véase Pablo Ortellado, «Os protestos de junio entre o processo e o resultado», en Vinte centavos: A luta contra o aumento, pp. 227-239, esp. p. 228, y Bruno Cava, «14 dias», disponible en [http://uninomade.net/wp-content/files_mf/11140414103620%20centavos%20de%20Pablo%20Ortellado%
%20Bruno%20Cava.pdf].

[9] Véase Friedrich Meinecke, Das Zeitalter, der Deutschen Erhebung (1795-1825), Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

[10] Véase Carl Schmitt, Theory of the Partisan, trad. G. L. Ulmen, Telos Press, 2007 [ed. cast.: Teoría del partisano, trad. A. Schmitt, Madrid, IEP, 1966].

[11] Aldon Morris, «Black Southern Sit-in Movement: An Analysis of Internal Organization», American Sociological Review 46 (diciembre de 1981), pp. 744-

767.

[12] «No esperábamos la revuelta», explica Romano Alquati respecto a una «espontánea» rebelión obrera, «pero la organizamos» («Interview with Romano Alquati», en Giuseppe Trotta y Fabio Milana [eds.], L’operaismo degli anni sessanta: Dai «Quaderni Rossi» a «Classe Operaia», DeriveApprodi, 2008, p. 738). Pueden leerse análisis excelentes de las luchas obreras autónomas en Turín en Romano Alquati, Sulla FIAT ed altri scritti, Feltrinelli, 1975.

[13] Aunque compartimos su atención a la necesidad organizativa, nos alejamos de Alain Badiou cuando este, en su tipología de rebeliones contemporáneas, caracteriza a las «revueltas inmediatas», como las de Grecia en 2008 y Londres en 2011, como alzamientos espontáneos. Sobre la ignorancia de las causas, más en general, véase la Ética de Baruch Spinoza, el apéndice del libro I.

[14] El libro de Ernesto Laclau On Populist Reason (Verso, 2007 [ed. cast.: La razón populista, trad. Soledad Laclau, México, Fondo de Cultura Económica, 2008]) ha sido un recurso influyente para las teorías contemporáneas del populismo y el poder.

CAPÍTULO III

Contra Rousseau, o pour en finir avec la souveraineté

La reducción del liderazgo a un papel táctico y la elevación de la multitud al nivel de la producción estratégica debilitan la posición de la soberanía en la política moderna. Si soberano es quien decide, según la conocida cita de Carl Schmitt, entonces la soberanía no puede sobrevivir a esta inversión, o al menos no de forma reconocible[1]. Los líderes todavía pueden decidir sobre cuestiones tácticas vinculadas a ocasiones específicas en mandatos a corto plazo, pero tales decisiones están firmemente subordinadas a los dictados de la multitud. Respecto a las decisiones políticas centrales, estratégicas, «el Uno» nunca debe decidir; deben hacerlo los muchos.

¡No lamentemos la pérdida de la soberanía! ¡Al contrario! La soberanía se confunde demasiado a menudo con independencia y autodeterminación, pero, en contraste con esos conceptos, la soberanía siempre señala una relación de poder y dominación: soberanía es el derecho exclusivo a ejercer la autoridad política. El soberano siempre se sitúa en relación con los súbditos, que son y están sujetos al poder definitivo del soberano: tomar las decisiones políticas. La autonomía de la autoridad soberana nació en Europa cuando, en la transferencia de poder imperial de Roma a Constantinopla, la teología cristiana transformó a su vez el concepto romano de imperium. A partir de ese momento, el poder soberano adoptó características absolutistas. Más tarde, con la disolución territorial del imperio y, finalmente, con el nacimiento de los Estados-nación, esto fue reinterpretado como la base del Estado moderno, convirtiéndose en motor de una continua concentración de poder. Esta idea de soberanía fue instrumental para la formación del derecho internacional tras Westfalia, un orden construido a partir de soberanías nacionales[2].

Hay que tener en cuenta que el concepto de soberanía que funcionó en la temprana Europa moderna fue también el pilar que sostuvo la justificación ideológica de la conquista y la colonización. Como argumentan

convincentemente Álvaro Reyes y Mara Kaufman, para los pensadores políticos europeos, desde Juan Ginés de Sepúlveda hasta Thomas Hobbes y John Locke, el concepto de soberanía emerge a partir de la mentalidad colonial y es concebido explícitamente en relación con los nativos de «América», poblaciones que se consideraban ancladas al estado de naturaleza. El soberano debe gobernar sobre aquellos que no pueden gobernarse a sí mismos. La soberanía, sin embargo, no se limita a las colonias. Reyes y Kaufman señalan que, mientras que muchos modelos políticos e instituciones son transportados desde Europa a las colonias como parte del arsenal conquistador y del manual de operaciones del administrador colonial, algunos también fluyen de vuelta y se establecen en el centro de las estructuras gubernamentales europeas. Aunque naciera como parte del marco ideológico justificador de la conquista y colonización de las Américas, la soberanía colonial migra a Europa y sostiene allí una suerte de colonialismo interno, una estructura permanente de dominación política que separa a gobernantes de gobernados y centraliza la toma de decisiones políticas[3].

Una estrategia moderna para contener los poderes de la soberanía ha sido subordinarla al imperio de la ley, esto es, limitar los poderes decisorios del soberano dentro del sistema normativo establecido. Esto, sin duda, ha sido eficaz como maniobra defensiva, pero realmente, en lugar de resolver el problema, lo aplaza. Ninguna concepción de costumbre, tradición o derecho natural puede negar la necesidad de acceder a la toma de decisiones políticas, y el imperio de la ley no proporciona un poder alternativo para la toma de decisiones. Otra estrategia moderna ha consistido en apropiarse de la soberanía de los gobernantes, revertir las posiciones dentro de la estructura y establecer un nuevo poder soberano: el Tercer Estado será soberano, la Nación será soberana; incluso el pueblo será soberano. La dictadura del proletariado –un concepto inventado para contrarrestar la existente dictadura de la burguesía– se coloca en un largo linaje de intentos modernos por revertir la jerarquía dentro de las relaciones definidas por la soberanía. Las estructuras de dominación no sólo se mantienen mediante estas concepciones alternativas de la soberanía, sino que también requieren, como dijimos antes, la unidad y homogeneidad del soberano, el sujeto que toma las decisiones. El pueblo o la nación o el proletariado puede ser soberano sólo cuando habla con una sola voz. Por el contrario, una multitud, puesto que no es Una sino Muchos, nunca puede ser soberana.

La decisión soberana siempre es en algún sentido el juicio de Dios, un dios sobre la tierra, ya sea monarca, partido o pueblo. Acabemos finalmente, como proclamó Antonin Artaud en una retransmisión radiofónica con ese mismo

título, con el juicio de Dios. Para acabar con la soberanía, se necesita más –y no menos– atención sobre la toma de decisiones políticas. Debemos centrarnos más intensamente en los procesos y estructuras que pueden sustentar las decisiones colectivas. Oponerse a la soberanía de este modo plantea una tarea central para nuestro análisis: descubrir cómo pueden decidir los muchos y gobernarse juntos, sin amos.

CRÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN

Nuestro llamamiento –«la estrategia para los movimientos, la táctica para el liderazgo»– descansa en el supuesto de que movimientos sociales e instituciones políticas pueden estar entrelazados, nutriéndose e impulsándose para que la gente no necesite que los representantes tomen decisiones políticas por ellos; que la gente, de hecho, pueda representarse a sí misma. «Representarse a uno mismo» es un concepto límite interesante, pero, en realidad, es un oxímoron. La representación, como la soberanía, se cimienta necesariamente en una relación de poder desigual respecto a la toma de decisiones políticas. Que la gente reafirme su poder para tomar decisiones socava tanto la soberanía como la representación.

Rousseau es bien conocido por pronunciar la imposibilidad de la representación política. La voluntad, explica, no puede ser representada: o es tuya o no lo es; no hay término medio[4]. Se podría tomar este rechazo a la representación y la delegación como una reafirmación de la participación y la democracia directa. Pero en realidad, cuando celebra la «voluntad general» frente a la «voluntad de todos», Rousseau teoriza una forma de representación que suscribe el poder soberano. La voluntad general construye un público representativo, no como un foro de voces plurales sino un sujeto político unificado, unánime, que mistifica y ocupa el lugar de todos. ¿Cómo puedes diferir u oponerte a la voluntad general? Después de todo, nos dice Rousseau, es tu voluntad y expresa tu interés. Mientras que la voluntad de todos, por su pluralidad, es enemiga de la soberanía, la voluntad general, unificada e indivisible, es soberana. De hecho, la soberanía no es nada más que el ejercicio de la voluntad general. «Así como la Naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros», aduce Rousseau, «el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos

los suyos, y este mismo poder, dirigido por la voluntad general, es el que lleva, como ya he dicho, el nombre de soberanía»[5]. La única pluralidad que Rousseau puede aceptar dentro del cuerpo político de este público representativo es empujada al extremo del individualismo, puesto que las voces individuales pueden ser anuladas en la voluntad general[6].

Visto en contexto histórico y, en especial, dentro del contexto de los conflictos sociales y económicos de su tiempo, las concepciones de Rousseau de voluntad general y de lo público son complejas, e incluso contradictorias. Los aspectos conflictivos de su teoría, de hecho, corresponden a la contradictoria fase de la lucha de clases en la Europa del siglo XVIII. La voluntad general reúne y negocia entre dos polos: por un lado, señalando en una dirección revolucionaria, busca liberar el común y apartarlo del dominio del Ancien Régime y su control por parte de la aristocracia, para devolverlo a la multitud; por el otro lado, al dirigirla en dirección burguesa, convierte a la representación en una forma de poder de mando, una nueva forma de trascendencia, y construye lo público como una autoridad cargada con la responsabilidad de defender lo privado. Esta última posición, que está en la base no sólo del republicanismo jacobino sino también de las corrientes dominantes del pensamiento político moderno, debe ser desmitificada. Para comprender el modo en que la voluntad general plantea la representación como una forma de mando, tendremos que desenredar los diferentes significados del término público y también la relación entre lo público y lo privado, incluyendo el modo en que las teorías de lo público sirven para enmascarar y proteger el poder de la propiedad privada. Dejemos aparte la cuestión histórica respecto a la teoría de Rousseau en el contexto del siglo XVIII y centrémonos en cómo sus conceptos designan hoy un régimen de representación que apoya y protege la propiedad privada contra la democracia y el común.

Analizaremos en detalle la naturaleza de las relaciones capitalistas contemporáneas en las partes II y III, pero aquí necesitamos anticipar sólo unos pocos aspectos de los modos en los que actualmente están cambiando la propiedad y la producción. Aquellos –incluyéndonos– que hablan de nuevo capitalismo, capitalismo cognitivo, capitalismo comunicativo, producción inmaterial, producción afectiva, cooperación social, circulación de conocimientos, inteligencia colectiva y similares, están intentando describir, por una parte, la renovada difusión del saqueo capitalista de la vida, su extensión económica y sus modos de explotación no sólo en la fábrica sino en toda la sociedad y, por otra, la ampliación del campo de luchas, la transformación de los

lugares de resistencia y el modo en que la metrópolis se ha convertido no sólo en un espacio de producción sino también de posibles resistencias. En este contexto, el capital no puede continuar desubjetivando a la gente (a través de procesos de individualización e instrumentalización) y triturando su carne para hacer un gólem de dos cabezas: el individuo como unidad productiva y la población como objeto de la gestión de masas. El capital ya no puede permitirse hacer esto porque lo que hoy crea valor económico por encima de todo es la producción común de subjetividades. Decir que la producción está deviniendo común no debería implicar que los trabajadores ya no sean explotados y consumidos en los talleres de la fábrica. Significa simplemente que el principio de producción, su centro de gravedad, ha cambiado, y crear valor implica, cada vez más, activar subjetividades en red, capturar, vaciar y apropiarse de lo que hacen en común. El capital hoy necesita subjetividades; depende de ellas. Está por tanto encadenado, paradójicamente, a lo que lo debilita, porque la resistencia y la afirmación de la libertad de la gente descansan nítidamente en el poder de la invención subjetiva, su multiplicidad singular, su capacidad (a través de las diferencias) para producir el común. Sin el común, el capital no puede existir y, aun así, con el común las posibilidades de conflicto, resistencia y reapropiación se ven infinitamente incrementadas. Esta es una deliciosa paradoja de una era que finalmente ha logrado desembarazarse de los andrajos de la modernidad.

La mistificación de las relaciones capitalistas contemporáneas descansa en el casi permanente replanteamiento de dos términos, lo privado y lo público, que funcionan juntos como una suerte de cebo, pero corresponden a dos modos de apropiarse del común. En el primer caso, como dice Rousseau, la propiedad privada es una apropiación del común por un individuo, expropiándolo de otros: «El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir “esto es mío”, y encontró personas lo bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras y asesinatos, cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: “¡Guardaos de escuchar a ese impostor! ¡Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!»[7]. Hoy la propiedad privada niega el derecho de la gente a compartir y a cuidar no sólo de la riqueza de la tierra y sus ecosistemas, sino también la riqueza que somos capaces de producir cooperando juntos. La indignación de Rousseau ante la injusticia de la propiedad privada sigue siendo hoy tan vital como lo era hace doscientos años.

Aunque Rousseau fuera tan lúcido y contundente al identificar la propiedad

privada como origen de todo tipo de corrupción y causa del sufrimiento humano, tropezó al enfrentarse a lo público como un problema del contrato social. Dado que la propiedad privada crea desigualdad, como dice Rousseau, ¿cómo podemos idear un sistema político en el que todo pertenezca a todo el mundo y a nadie? La trampa se va cerrando sobre Jean-Jacques, y sobre todos nosotros. Lo público tendría que responder a esa pregunta: lo que pertenece a todo el mundo y a nadie en realidad pertenece al Estado. Fue necesario dar con algo que disfrazara esta apropiación del común, y convencernos de que nos representa. Es legítimo que lo público subsuma los derechos sobre lo que producimos y tome decisiones respecto a ello –continuaría el argumento– porque «nosotros» en realidad se refiere nuevamente a un fundamento previo que nos permite existir. El común, nos dice el Estado, no nos pertenece, puesto que no lo creamos realmente: el común es nuestro fundamento, lo que tenemos bajo nuestros pies, nuestra naturaleza, nuestra identidad. Y, si no nos pertenece realmente –ser no es tener–, la sujeción del común por parte del Estado no se llama apropiación sino, más bien, gestión (económica) y representación (política). No hay que preocuparse. La acción y expresión del público es realmente tu voluntad, una suerte de expresión antecedente y una deuda infinita. Quod erat demonstrandum: contemplad la implacable belleza del pragmatismo público.

Hace tiempo que los intelectuales conservadores han desechado las reivindicaciones democráticas de representación política y rousseaunismo romántico y, aunque sus argumentos a menudo apuntan hacia la propia democracia, expresan un núcleo de verdad. A comienzos del siglo XX, por ejemplo, Robert Michels trazó su famosa «ley de hierro de la oligarquía» según la cual los partidos políticos, incluso aquellos que afirman e intentan representar a sus votantes, acaban inevitablemente dirigidos por una pequeña camarilla. Las afirmaciones de Michels tienen fuertes afinidades con otros análisis de las organizaciones modernas y sus deficiencias, incluyendo los estudios sobre la burocracia de su profesor Max Weber y las teorías acerca de las elites desarrolladas por Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto. Michels apunta a las presunciones democráticas de los partidos socialistas (especialmente el Partido Socialdemócrata Alemán, el partido socialista más destacado del momento) e intenta explícitamente desacreditar al marxismo, pero su teoría se aplica igualmente a todos los partidos y, más en general, a todas las estructuras de representación. Su objetivo principal es disipar afirmaciones falsas: que no te engañen los partidos que afirman representarte; todos los partidos son gobernados por oligarquías, incluso los socialistas[8]. Sin duda, hoy, pese a numerosos intentos de reforma, los partidos políticos y las coaliciones que les

rodean siguen teniendo la última palabra en las elecciones y otras cuestiones clave de la vida política[9].

Algunos de los conservadores actuales más influyentes ondean la bandera que izó Michels asumiendo, al menos implícitamente, que las pretensiones de representación democrática son falsas. Un ejemplo complejo pero extraordinariamente elocuente es la exposición de motivos de la decisión de los jueces del Tribunal Supremo de Estados Unidos en la sentencia de 2010 sobre Citizens United, que eliminó los límites de gasto para individuos y corporaciones que quisieran influir en las elecciones y en la vida política. Incluso para observadores menos informados, la no limitación de las contribuciones económicas parece una clara corrupción del sistema representativo, garantizando que algunos tengan muchísima más influencia que otros –y, sin duda, como Zephyr Teachout aduce convincentemente, la decisión del Tribunal se separa radicalmente de las tradiciones anticorrupción que caracterizaron los primeros doscientos años de práctica constitucional en Estados Unidos–. Se podría concluir que la mayoría de jueces en el Tribunal sencillamente creen que deberían gobernar los ricos (individuos y corporaciones), pero la decisión resulta intelectualmente más coherente cuando se conjuga con la constatación de que el sistema representativo ya está corrupto y las presunciones democráticas del sistema representativo son en gran parte inválidas. Considérese, por ejemplo, la desconcertante ecuación que el juez Anthony Kennedy, al escribir en nombre de la mayoría, hace entre la responsabilidad de un representante para con su votante y para con un donante: «En la naturaleza de un representante electo, está el favorecer ciertas políticas y, según un corolario necesario, favorecer a los votantes y donantes que apoyan tales políticas. Se entiende bien que una razón relevante y legítima, por no decir la única razón, para votar o hacer una contribución económica para un candidato específico es que el candidato responderá produciendo esos resultados políticos que favorece a quien lo apoya. La democracia tiene como premisa la responsabilidad»[10]. Detrás del razonamiento de Kennedy, podemos leer una suposición tácita, que se hace eco de la postura de Michels: las pretensiones democráticas de representación política son sustancialmente falsas. Al equiparar los dos tipos de «responsabilidad», realmente no está elevando las donaciones al nivel de la representación (o el «discurso democrático»), sino depreciando la representación. Todos los políticos, partidos y estructuras políticas –tanto en la izquierda como en la derecha– están, pese a sus aspiraciones representativas, controlados por elites. Por tanto, no hay ninguna razón convincente, parece continuar el argumento, para favorecer una forma de control oligárquico

(vinculada al sistema representativo y electoral) y prohibir otra (basada en las contribuciones monetarias); ninguna razón para favorecer a las elites del partido y los medios de comunicación por encima de las elites ricas[11].

El núcleo de verdad contenido en esta tradición supuestamente realista y ciertamente cínica del pensamiento conservador es que las aspiraciones democráticas a la representación son falsas: los representantes políticos y sus partidos electorales tienden a limitar la toma de decisiones a un pequeño grupo, una elite, una especie de oligarquía. Esta no es meramente una crítica del modo en que el sistema de partidos políticos se ha visto corrompido –piénsese en la farsa de la «democracia gestionada» de la Rusia de Putin, o en numerosos otros ejemplos– sino en un análisis del destino de la propia representación política moderna. La política acaba siendo controlada por elites, parecen creer los teóricos conservadores, y no habría razón para dar ventaja a las pías elites izquierdistas que fingen la plena validez de la representación democrática, por encima de las fuerzas derechistas, más sinceras respecto a su elitismo. La representación, por volver a nuestra anterior discusión, sería otra forma de soberanía.

El centro de esta argumentación conservadora, sin embargo, está completamente envuelto en un caparazón místico, que sostiene que la democracia es incompatible con la organización y la institución y, en última instancia, crear una sociedad democrática ni es realista ni deseable. En vez de ello, hacer de la organización democrática una realidad es el objetivo de nuestro primer llamamiento. Para hacer esto, también necesitamos cuestionar la suposición «progresista» de que la representación política es el camino principal hacia la democracia, y reconocerla como un enorme obstáculo. Que no se nos malinterprete: no estamos cuestionando la representación para, en secreto, apoyar alguna suerte de solución vanguardista (y, por tanto, no representativa) o negarnos a cualquier participación en estructuras institucionales que mezclen la representación con elementos democráticos. Nuestra premisa es que estas no son nuestras únicas opciones.

Hoy día los movimientos sociales subrayan con frecuencia el conflicto entre representación y democracia y critican las insuficiencias de los esquemas electorales de representación para afirmar la posibilidad de lograr una democracia «real». En la revuelta argentina de 2001 contra los programas de austeridad del gobierno, por ejemplo, los manifestantes cantaron «¡Que se vayan todos!», no oponiéndose a un líder o partido específicos, sino a todo el sistema

político, y más claramente todavía los indignados españoles en mayo de 2011 cantaron «¡No nos representan!». Estos rechazos son síntomas de una crítica cada vez más generalizada y radical de las soluciones republicanas –o, más bien, rousseaunianas– al problema de la representación[12].

CRÍTICA DEL PODER CONSTITUYENTE

En la tradición de la teoría constitucional moderna, el poder constituyente –a diferencia del poder establecido, constituido– designa un acontecimiento revolucionario, una excepción al orden legal que expresa ex nihilo un nuevo orden político, con las revoluciones norteamericana y francesa como ejemplos más citados. En términos legales, la soberanía del poder constituyente deriva precisamente de este carácter excepcional. Y el acto de «tomar el poder» se distingue por su carácter de Acontecimiento, por la unidad social de las fuerzas revolucionarias victoriosas y, para muchos comentaristas, por su carácter puramente político (más que social o económico)[13].

Varios aspectos de la globalización capitalista contemporánea, sin embargo, socavan el concepto de poder constituyente en su definición jurídica moderna como un poder originario e incondicionado dentro de un marco nacional[14]. La construcción del mercado global ha debilitado los poderes de los Estados-nación y disminuido su autonomía constitucional. Los Estados-nación conservan importantes poderes legales, económicos y administrativos, desde luego, pero están cada vez más subordinados a estructuras e instituciones de gobernanza global, por un lado, y, por el otro, a las demandas del mercado mundial capitalista. El espacio nacional, por tanto, ya no puede operar como teatro del poder constituyente, como ocurrió a menudo en la tradición moderna. Además, las estructuras económicas del capital global tienden a condicionar –y cada vez con más frecuencia a absorber– los aparatos jurídicos y administrativos. La sociedad en su conjunto está siendo subsumida dentro de los circuitos de la racionalidad neoliberal y el poder de mando capitalista, principalmente a través de los funcionamientos del capital financiero y el poder del dinero. Por tanto, la idea de un ámbito político autónomo en el que pueda actuar el poder constituyente es incluso más inimaginable.

Aún más dañinos para el concepto de poder constituyente son los análisis filosóficos que han puesto en cuestión sus pretensiones revolucionarias demostrando que no está realmente separado del poder constituido. Giorgio Agamben llama «la paradoja del poder constituyente» al hecho de que, pese a la insistencia contraria de los juristas, el poder constituyente «sigue siendo inseparable del poder constituido, con el que forma un sistema»[15]. Jacques Derrida subraya, de manera similar, el problema de que la violencia constituyente realmente no puede mantenerse separada de la violencia estatal, sino que la repite: «La violencia misma de la fundación o de la posición (establecimiento) del derecho (Rechtsetzende Gewalt) debe implicar la violencia de la conservación (Rechtserhaltende Gewalt) y no puede romper con ella»[16]. Pese a que se afirme su estatus excepcional, Agamben y Derrida están de acuerdo en que el poder constituyente no puede concebirse como una fuerza revolucionaria separada del poder constituido.

Se podría concluir, llegados a este punto, que sencillamente deberíamos abandonar el concepto y dejar de hablar de poder constituyente. Eso nos privaría, sin embargo, de un medio importante para comprender las formas contemporáneas de resistencia y rebelión, y apreciar su potencial para la transformación social. Sería mejor reformular el concepto observando cómo está siendo reescrito en la práctica. De hecho, la única razón por la que no suscribimos plenamente las conclusiones de Agamben y Derrida, aunque critiquen convincentemente la idea de poder constituyente en la tradición jurídica moderna, es que no captan lo que realmente fue el poder constituyente en las luchas revolucionarias modernas, y lo que está siendo en los movimientos contemporáneos. Necesitamos complementar sus posiciones críticas con una estimación de la materialidad y pluralidad de los procesos revolucionarios, y pasar del poder constituyente como concepto jurídico al poder constituyente como dispositif político en acción. De ese modo, podemos reconocerlo no como un acontecimiento unificado sino, más bien, en términos de heterogeneidad social y duración temporal; un poder plural, continuo, capaz de replicarse. Cuando el poder constituyente abandona su unidad, no pierde, sino que gana potencial revolucionario.

El medio más útil para reevaluar el concepto de poder constituyente es interpretar y analizar las formas de lucha –que tienden a convertirse en formas de vida– que han florecido desde el final de la Guerra Fría y, en especial, aquellas inventadas desde 2011 en las experiencias de las acampadas y ocupaciones que se produjeron a lo largo del globo. Para apreciar la significación

del ciclo de luchas nacido en 2011, sin embargo, necesitamos empezar por volver la vista brevemente al extraordinario laboratorio de experimentación política que se desarrolló en América Latina durante las tres décadas anteriores: una trayectoria de doble dirección entre los movimientos sociales y los gobiernos progresistas, a veces conflictiva y a veces de refuerzo mutuo; un desarrollo que hoy, en ciertos aspectos, ha llegado a su fin.

Una característica importante de estas experiencias latinoamericanas es que los tres ámbitos de la acción, económica, social y política han procedido juntos y se han mezclado continuamente. A diferencia de las formas modernas dominantes de poder constituyente, que se basaron en una idea de «autonomía de lo político» –esto es, tendieron a aislar la dinámica política de las necesidades económicas y sociales, y a traducirla en los poderes jurisdiccionales de una constitución formal–, los procesos constituyentes latinoamericanos más ejemplares subordinaron toda idea de la autonomía de lo político a las teorías y prácticas de una ontología de la liberación social: liberación del racismo y la colonialidad, de la explotación y devastación ecológica y de los legados imperialistas destructivos en la región –incluyendo dictaduras militares, repetidos golpes de Estado, escuadrones de la muerte o desaparecidos–. Los deseos de participación económica y toma de decisiones biopolítica dieron conjuntamente una nueva definición al concepto de poder constituyente, que puede ser reconocido, en parte, por el desplazamiento de los derechos humanos en cuanto designados por la moderna definición del poder constituyente, hacia ideas más sustanciales de derechos sociales.

En América Latina también fuimos testigos de una serie de intentos (parcialmente exitosos) de construir instituciones de poder constituyente, no como resultado de un poder político unitario y una administración centralizada, sino como un producto de una pluralidad ampliada de subjetividades sociales y políticas. En las experiencias más exitosas, el poder constituyente no ha adoptado la forma de una rebelión unificada que persigue una secuencia lineal de revuelta, insurrección y toma del poder para, finalmente, transformarse en constituciones formales, sino que se ha desarrollado a través de operaciones continuas de renovación, prolongadas en sucesivas iniciativas constitucionales –un proceso que mantiene abierta la dinámica colaborativa y conflictiva entre movimientos sociales y gobiernos progresistas–. Estos procesos constituyentes todavía celebran los acontecimientos simbólicos en las reconstrucciones narrativas de su llegada al poder, pero su rasgo esencial consiste en una serie de dinámicas a corto y largo plazo que son más o menos radicales, pero, en

cualquier caso, continuistas. Donde estos desarrollos han tenido lugar con éxito, el poder constituyente ha revelado una naturaleza nueva y más profunda: la de ser una germinación generalizada y multitudinaria del deseo de libertad e igualdad. En resumen, las unidades temporales y sociales del poder constituyente han devenido plurales: la idea de un acontecimiento puntual se ha ampliado a un proceso continuo y la imagen de un pueblo unificado se ha expandido hasta abarcar a una vasta multitud.

En el poderoso ciclo de movimientos sociales que se ha desarrollado desde 2011, muchos de estos elementos no sólo reaparecieron, sino que también se desarrollaron y profundizaron –subordinando concepciones de la autonomía de lo político a proyectos en los que se entretejen liberación política, económica y social, redefiniendo el poder constituyente como procesos continuos de transformación y promoviendo y constitucionalizando una pluralidad de diversas subjetividades sociales–. Una fuerte corriente atraviesa estos movimientos, conjugando lo político, lo económico y lo social mediante críticas de la desigualdad, la privatización y el poder de las finanzas. Consideremos, por ejemplo, cómo en las diversas acampadas urbanas, desde Tahrir (El Cairo) a Taksim (Estambul), desde la Puerta del Sol (Madrid) hasta el parque Zuccotti (Nueva York), y desde Ogawa Plaza (Oakland) hasta Cinelândia (Río de Janeiro), se creó una atmósfera mágica en la que –temporalmente– los activistas lograron hacer común el espacio urbano, esto es, ya no más privado ni público, sino caracterizado por el acceso abierto y los mecanismos experimentales de gestión democrática. El espacio urbano común se vivió como una suerte de antídoto contra los venenos de la privatización neoliberal, y tales experiencias son sintomáticas de una lucha más amplia que plantea lo común frente a la hegemonía de la propiedad privada y las finanzas. Atacar la propiedad privada e insistir en la cooperación social y el común como motores de un nuevo proceso constituyente no significa abandonar el deseo de tener acceso a los bienes sociales y lograr seguridad vital. Por el contrario, como argumentaremos en el capítulo VI, la propiedad privada es un obstáculo central para la seguridad y para la satisfacción de las necesidades de vida para la gran mayoría. Además, hoy, dada la naturaleza cada vez más social y cooperativa de la producción, el derecho a la propiedad ya no puede ser un derecho a monopolizar un bien y acaparar poder individual para la toma de decisiones –ya no puede ser el derecho de un lobo que celosamente defiende su presa frente a los demás lobos–, sino que debe transformarse en un derecho del común, una escapatoria a la soledad a través de la producción cooperativa y mediante una existencia social en igualdad y solidaridad.

Este ciclo de lucha también ha demostrado, en segundo lugar, la pluralidad temporal del poder constituyente, más allá del breve acontecimiento bajo los focos de los medios. El poder constituyente se expresa no sólo como acto sino también como potencial, indicando el poder de las acciones futuras y el potencial acumulado del pasado. En esencia, la tarea de los activistas es producir constituency –esto es, crear potencial constituyente– incluso en periodos de aparente calma y, después, cuando aparezca la crisis, prender la carga explosiva de todo ese potencial acumulado. De este modo, las crisis pueden revelar lo que se acumuló en el periodo precedente. Se podría concluir que el poder constituyente no es sólo (como dicen Gilles Deleuze y Félix Guattari) una «insistencia» política sino una «consistencia» ontológica. No hacía falta un adivino, pues, para comprobar que los movimientos de 2011 no habían acabado. Su explosión fue poderosa y la represión severa, pero sus efectos continuarán. Y, discretamente, siguen acumulando potencial, como una batería que almacena carga eléctrica a la espera de su próxima activación. Y es igualmente obvio que el referéndum griego de julio de 2015 contra la austeridad neoliberal no fue un acontecimiento aislado o un fracaso, sino la aparición a cielo abierto de un río subterráneo que, al final –pese al obstáculo que supuso la renovada fuerza de nacionalismos, racismos y aparatos de seguridad–, se difundió por toda Europa. Este es un ejemplo de constituency constituyente enfrentada al régimen de crisis neoliberal.

Finalmente, la transformación del poder constituyente en un proceso plural, continuo, se ha visto profundizada mediante su inmersión en la biopolítica: la satisfacción del poder constituyente tiende a convertirse en la propia vida. Manifestantes y activistas no sólo exigen mayores ingresos y servicios de bienestar mejorados, sino que también ponen el foco en que toda la vida está sometida a amenazas y explotaciones diversas. Black Lives Matter ha subrayado, con éxito, la naturaleza biopolítica de las luchas contemporáneas y hasta qué punto está en juego la vida misma, no sólo en el despliegue de fuerza excesiva por parte de la policía sino también en el funcionamiento cotidiano del poder en todas sus formas[17]. El hecho de que las vidas negras importen generalmente tan poco confirma la naturaleza necropolítica del régimen racial, que se extiende, desde luego, mucho más allá de las fronteras de Estados Unidos. Demuestra también que cualquier concepción de la biopolítica debe tener en cuenta, como afirma Alexander Weheliye, «hasta qué punto la raza y el racismo dan forma a la moderna idea de humano»[18]. Las protestas de junio de 2013 en Brasil, que se desencadenaron por un aumento en los costes del transporte urbano, revelan otro rostro de la biopolítica, planteando el derecho al transporte asequible como un

elemento crítico de la vida urbana. Tales luchas demuestran no sólo una continuidad temporal sino también una extensión social de la acción constituyente: una expansión de necesidades, deseos y demandas sociales. El poder constituyente debe ser una composición de diversas singularidades constituyentes (podría ser útil a este respecto experimentar con la idea de constituencies entendidas ahora fuera del marco electoral habitual, como elementos en un proceso de composición). Concebir el poder constituyente como un concepto de enjambre, como un pluralismo multitudinario, significa romper con toda concepción fetichista de la unión política y, por tanto, criticar los conceptos de pueblo y nación por los modos en que tradicionalmente han sido planteados, esto es, como unidades.

En este punto, a la luz de las formas de lucha que han surgido en los años recientes, y los modos en que están redefiniendo el poder constituyente como un proceso continuo, radicalmente plural y biopolítico, estamos en mejor situación para evaluar la distancia respecto al concepto jurídico moderno y, sobre todo, comprobar que el poder constituyente ya no es compatible con la representación y la soberanía. Como vimos antes, las pretensiones democráticas de la representación política resultan vacuas cada vez para más gente, del mismo modo que, en los movimientos sociales, censuran con más severidad que se hable en nombre de otros. En lugar de la representación surgen la cooperación y la composición como mecanismos mediante los cuales actúa en común una pluralidad de diversas fuerzas políticas. Este alejamiento de la representación se corresponde con lo que ocurre en el campo económico. Cuando la actividad económica consiste en amplias redes de cooperación social destinadas a producir y reproducir la vida social –subjetivando la sociedad–, entonces el mandato representativo ya no tiene sentido. En este contexto, cualquier recurso a la idea de voluntad general resulta completamente fuera de lugar e ilegítimo. La voluntad de todos puede y debe organizarse en cooperación.

Que la soberanía se excluya del poder constituyente es especialmente significativo. Hoy es imposible establecer una forma de poder constituyente concebida en términos de trascendencia o «excepción». El soberano requiere unidad, que queda irremediablemente rota por el pluralismo radical del emergente concepto contemporáneo de poder constituyente. Mientras que las decisiones soberanas están siempre vacías en tanto que el soberano gobierne sobre la excepción, el poder constituyente actual está siempre lleno de contenidos sociales, hasta el punto de desbordar. Para reformular el poder constituyente, por tanto, la excepción del poder soberano debe ser reemplazada

por su exceso, esto es, la naturaleza desbordante de la producción y cooperación sociales.

SEGUNDO LLAMAMIENTO: INVENTAR INSTITUCIONES NO SOBERANAS

En el pensamiento político y legal moderno, se plantea siempre la institución como una instancia de soberanía. Pese a sus profundas diferencias metodológicas y políticas, los sociólogos alemanes que, desde el siglo XVIII hasta el XX, fundaron y desarrollaron la teoría del derecho público europeo –incluyendo a Gustav von Hugo y Friedrich Karl von Savigny, Paul Laband y Georg Jellinek, Carl Schmitt y Hans Kelsen– conservan, en todo caso, un nexo indisoluble entre soberanía e instituciones públicas. Es desde luego cierto que diversos desarrollos en la teoría jurídica del siglo XX crearon una apertura dentro de la concepción convencional de la institución: las teorías institucionalistas del derecho público, por ejemplo, representadas en Francia por Maurice Hauriou y en Italia por Santi Romano, fundamentaron su comprensión de las instituciones en los poderes sociales de asociación y, siguiendo otra vía, los pragmatistas norteamericanos, con su insistencia en el concepto y la práctica, rechazaron toda concepción fundacionalista de las instituciones. Pero, incluso en estos casos, el vínculo esencial entre institución y soberanía nunca se rompe. Sólo, en las décadas finales del siglo XX, comienzan a aparecer las primeras grietas en esta relación. En particular, los análisis de la emergencia de las instituciones jurídicas de gobernanza global y, más en general, el paso del «gobierno» a la «gobernanza», sitúan a las instituciones jurídicas en una relativa autonomía respecto a la soberanía de los Estados-nación. Gunther Teubner, por ejemplo, que implementa la teoría de sistemas de Niklas Luhmann en el pensamiento jurídico, presenta la gobernanza global en términos de sistemas autopoiéticos[19]. Incluso estos análisis innovadores, sin embargo, conservan el supuesto de la soberanía institucional, aunque en una forma nueva y atenuada.

Debemos ir más allá de los supuestos de la soberanía institucional, y de un modo realmente sustantivo. Como dijimos antes, abandonar la soberanía no significa renunciar a la autonomía y la autodeterminación. Significa dejar atrás, por un lado, la relación soberana de poder y dominación y, por otro lado, el mandato de

unidad. En este cambio, la multitud necesita más que nunca instituciones –y no instituciones para gobernarnos, sino instituciones para fomentar la continuidad y la organización, instituciones para ayudarnos a organizar nuestras prácticas, gestionar nuestras relaciones y tomar decisiones de manera conjunta.

Algunos proyectos de descolonización desde mediados del siglo XX sirvieron de inspiración para las instituciones no soberanas. Por ejemplo, Aimé Césaire y Léopold Senghor se negaron a aceptar, como afirma Gary Wilder, «la doxa de que la autodeterminación requería una soberanía estatal». Recelaban de la narrativa habitual que define la liberación como independencia nacional y establecimiento de un nuevo Estado soberano y, en su lugar, experimentaron con diferentes formas de autodeterminación. El proyecto de Césaire (en última instancia, fallido) de la «departamentalización» de las antiguas colonias francesas –sostiene Wilder– fue un intento de plantear una forma no soberana de libertad[20]. El contemporáneo Movimiento Kurdo de Liberación plantea, de manera similar, la descolonización en términos no soberanos. En la década de 1990, Abdullah Öcalan defendió un cambio de objetivo del movimiento, desde la liberación nacional (y, por tanto, desde la soberanía) hacia la «autonomía democrática». «El planteamiento de Öcalan», según Nazan Üstündağ, «es que los tres males de la civilización contemporánea son los Estados-nación, el capitalismo y el patriarcado, que juntos constituyen lo que llama "modernidad capitalista". El objetivo de la autonomía democrática es recrear una sociedad política y moral, destruida por la modernidad capitalista»[21]. Los experimentos políticos contemporáneos en Rojava (la Siria kurda) dan una pista de aquello en lo que puede convertirse una autonomía democrática decolonial.

El paso de la propiedad al común, como veremos en el capítulo VI, también necesita la creación de nuevas instituciones. La propiedad privada, que se caracteriza por un monopolio del acceso a la toma de decisiones, es, en su base, un ejemplo o derivado de la soberanía. Mantener el común, esto es, bienes y formas de riqueza a las que tenemos igual acceso, requiere que creemos estructuras para gestionar democráticamente esta riqueza y nuestro acceso a ella. Para sostener el común, son necesarias redes de gobernanza democrática e instituciones de toma de decisiones colectivas que sean a la vez sociales y políticas. Las acampadas del ciclo de luchas que comenzó en 2011, que experimentaron con herramientas de gobierno para los territorios urbanos ocupados, fuera de la lógica de la propiedad privada o pública, nos dan ya una pista de cómo serían estas instituciones del común.

¿Qué significaría, entonces, que una multitud tomara el poder? Tomar el poder sigue siendo, para nosotros, un objetivo central y, como hemos intentado explicar, eso no significa simplemente revertir la relación de dominación, gobernar sobre otros y, en última instancia, conservar la maquinaria del poder soberano mientras sólo se cambia a quien se sienta en los controles. Para que una multitud tome el poder un primer requisito es este: inventar nuevas instituciones, no soberanas.

PRIMERA RÉPLICA: FUNDAMENTAR LOS PROYECTOS POLÍTICOS EN LA VIDA SOCIAL

Cualquier intento de responder al primer llamamiento para invertir la relación entre estrategia y táctica, o al segundo, para componer nuevas formas institucionales desde dentro del movimiento constituyente de la multitud, inevitablemente colapsará si solamente miramos al ámbito político. Con nuestros ojos fijados sólo sobre lo político, asumir que la gente tiene las capacidades necesarias para organizar y sostener en el tiempo visiones a largo plazo y gestionar colectivamente instituciones duraderas –en resumen, que la gente es capaz de democracia– inevitablemente demostrará ser una ilusión. Si las personas fueran ángeles –se podría especular, haciéndose eco del supuesto realismo de James Madison–, entonces y sólo entonces, sería posible una democracia real. Hoy el único modo realmente efectivo y realista de responder es cambiar nuestra perspectiva y desplazarla del ámbito político al social o, mejor dicho, conjugar ambos. Sólo entonces, seremos capaces de reconocer y reforzar los existentes y generalizados circuitos y capacidades para la cooperación y la organización y asimilar, de este modo, que los talentos para la cooperación social son una base amplia y sólida para la organización política.

La sociedad soviética tuvo éxito a comienzos de la década de 1920 –parcial y temporalmente– en conectar la actividad radicalmente democrática y constituyente de los sóviets a los procesos institucionales de transformación social y económica. Durante un breve periodo, la revolución se convirtió en una máquina «instituyente» real y auténtica o, más bien, un conjunto articulado de instituciones constituyentes. La fórmula que proclamó Lenin en 1920, por ejemplo, «comunismo = sóviets + electrificación», combina una forma de

organización política con un programa de desarrollo económico[22]. El proyecto soviético para el desarrollo industrial rápidamente se encontró con obstáculos insuperables, en parte por el muy bajo nivel de industrialización en Rusia en ese momento y la escasa base existente para el desarrollo de la industria dados los recursos sociales y educativos de la población. Lo que podríamos aprender a partir de la fórmula de Lenin, no obstante, es la necesidad de emparejar la organización política revolucionaria con un proyecto de transformación social.

Sería anacrónico, desde luego, volver a plantear un plan similar de modernización económica (y, en la segunda parte, abordaremos directamente cómo el concepto de desarrollo económico debe reformularse radicalmente, dadas las condiciones sociales y ecológicas contemporáneas). La organización democrática actual debe conjugarse con un programa de posmodernización o (pos)modernización social y económica, que no sólo dé cuenta de la destructividad y tragedias de la modernización, sino que también capte y organice las capacidades contemporáneas para la producción y reproducción social, esto es, los potenciales de las formas existentes de vida. Tal programa tendrá que presentar una idea de desarrollo, entendido no como el simple aumento de la producción de bienes, sino como una expansión ontológica del ser social.

El desafío de hoy se percibe claramente si lo situamos en la fase actual del desarrollo capitalista. Entre los siglos XVIII y XX, como explica Marx, el centro de gravedad y el modo dominante de producción capitalista pasó de la manufactura (que depende principalmente de la división del trabajo para incrementar la productividad) a la industria a gran escala (que aumenta la productividad introduciendo maquinaria compleja y nuevos esquemas de cooperación). Carlo Vercellone amplía la periodización de Marx hasta el umbral del siglo XXI, cuando el centro de gravedad del capital se desplaza de la industria a gran escala a la fase del general intellect, esto es, la producción basada en circuitos de cooperación social generalizados y cada vez más intensos, y en algoritmos maquínicos que sirven de base para extraer valor de la producción y reproducción de la vida social, una fase en la que la distinción entre lo económico y lo social cada vez resulta más borrosa. Esta aproximación teórica está estrechamente vinculada al análisis de las transformaciones del modo de producción capitalista, desde la fase de la manufactura (con la subsunción formal de la sociedad bajo el capital y la extracción de plusvalor absoluto) pasando por la fase de industria a gran escala (con la subsunción real de la sociedad y la extracción de plusvalor relativo), hasta la fase de la

organización productiva del general intellect (a través de lo que podría denominarse la subsunción «cognitiva» de la sociedad hacia una cooperación creciente y una explotación extractiva y financiera). La socialización de la producción y la reproducción es una actividad biopolítica. Nótese que este desplazamiento –o, más exactamente, este punto de inflexión en la curva del desarrollo capitalista– no implica, desde luego, que la industria a gran escala haya cesado de existir o incluso haya decrecido en términos cuantitativos, del mismo modo en que la producción agrícola siguió siendo predominante en términos cuantitativos durante el primer periodo de industrialización. El desplazamiento, más bien, vuelve a trazar las líneas de las divisiones globales del trabajo y el poder y nos fuerza a reorientar nuestra comprensión de los mecanismos de poder de mando capitalista y las formas de antagonismo que los desafían[23]. Volveremos sobre todos estos conceptos y esta periodización en el capítulo X.

Contra el trabajo alienado (esto es, aislado, individualizado, instrumentalizado) se alza una resistencia común que, en el régimen industrial, ofrecía su máxima expresión en cuanto rechazo al trabajo y hoy lo hace bajo nuevas formas de antagonismo que están activas en todo el ámbito social. El poder constituyente, por tanto, ya no puede concebirse en términos puramente políticos y debe mezclarse con conductas sociales y nuevas tecnologías de subsistencia, resistencia y transformación de la vida. El proceso de construcción de nuevas instituciones debe ser absorbido en esta nueva materialidad.

Nuestra réplica, por tanto, no es todavía una propuesta concreta sino, más bien, una guía metodológica. De una respuesta, después de todo, no debe esperarse una solución que deje cerrada la cuestión. Una buena respuesta, en vez de ello, devuelve el saque con una volea, dando paso a un intercambio continuo. Esta es, finalmente, nuestra primera réplica: al buscar las bases para nuevas formas democráticas de organización política e institucional, comencemos investigando las redes cooperativas que animan la producción y reproducción de la vida social.

CONTRA LA AUTONOMÍA DE LO POLÍTICO

La «autonomía de lo político» es concebida hoy por muchos como una fuerza redentora para la izquierda, pero, de hecho, es una maldición de la que debemos escapar. Usamos la expresión «autonomía de lo político» para designar argumentos que afirman que la toma de decisiones política puede y debe estar aislada de las presiones de la vida social y económica, del reino de las necesidades sociales.

Algunos de los más inteligentes defensores contemporáneos de la autonomía de lo político la conciben como un medio para rescatar el pensamiento político liberal del dominio ideológico del neoliberalismo; como un antídoto, no tanto contra las políticas económicas destructivas del neoliberalismo, incluyendo la privatización y la desregulación sino, más bien, frente a los modos en los que el neoliberalismo transforma el discurso público y político: el modo en que impone la racionalidad económica sobre el discurso político y ataca todo razonamiento político que no obedezca a la lógica del mercado. Mientras que la «democracia liberal», afirma Wendy Brown, proporcionó una «modesta brecha ética entre economía y sistema de gobierno», la racionalidad política neoliberal cierra esta brecha y «somete cada aspecto de la vida política y social al cálculo económico»[24]. El neoliberalismo, según este punto de vista, es el rostro ideológico y discursivo de la subsunción real de la sociedad bajo el capital o, tal y como lo expresa Brown, «la saturación de los reinos social y político por obra del capital»[25]. El proyecto ideológico de subordinar el razonamiento político a las lógicas del mercado, aunque ahora sea acaso más intenso, no nació con el neoliberalismo. Los modelos de investigación del «individualismo metodológico» y de la «elección social» –que fueron componentes clave de la ideología de la Guerra Fría en las ciencias sociales, especialmente en Estados Unidos y en la obra de autores como Kenneth Arrow– insisten en la misma dirección: para que la investigación sea científica, debe basar la racionalidad política en la lógica económica de la elección[26]. Defender la autonomía de lo político, en este contexto, es un modo de rechazar el dominio de la lógica del mercado y rescatar el discurso político de su inevitable ruina; no es restaurar el liberalismo económico del libre mercado sino la tradición liberal del pensamiento político, la tradición liberal de derechos, libertad e igualdad –egalibertad, como dice Étienne Balibar–, que se refleja también en la obra de Hannah Arendt y se remonta al menos hasta John Stuart Mill[27].

Las mejores de estas críticas liberales al neoliberalismo son intentos sinceros y valiosos pero inadecuados para los proyectos democráticos. Por un lado, las ideas meramente políticas de libertad e igualdad que no atacan directamente las

fuentes sociales y económicas de la desigualdad y la antilibertad, incluyendo el papel de la propiedad y el poder de mando sobre nuestras vidas productivas y reproductivas, resultarán siempre inadecuadas. Por el otro lado, mientras sean consideradas sólo en términos políticos, la capacidad de las personas para autogobernarse colectivamente seguirán siendo perpetuamente oscuras y, por tanto, la democracia real sostenida por una multitud capaz de tomar decisiones políticas se mostrará como una idea noble pero inverosímil. Los teóricos liberales que conducen el tren de la autonomía de lo política nunca llegarán a su destino.

Un segundo grupo de argumentos desde la izquierda –igualmente bienintencionados pero igualmente inefectivos– apunta al rostro económico del neoliberalismo, sus proyectos de privatización y desregulación y, para ellos, la autonomía de lo político significa principalmente el retorno de alguna forma de control estatal y público. En respuesta a la globalización neoliberal que ha erosionado los poderes de la soberanía nacional, estos autores intentan volver a mecanismos keynesianos o socialistas para reafirmar los poderes estatales sobre la economía y, con ello, embridar los monstruosos poderes de las finanzas y las corporaciones. En la obra de varios intelectuales progresistas, como Paul Krugman, Álvaro García Linera y Thomas Piketty, se pueden encontrar apelaciones explícitas e implícitas al «retorno al Estado», en un esfuerzo por detener el neoliberalismo. Consideramos aliados a quienes propugnan esta versión de la autonomía de lo político y entendemos sus objetivos, pero –dejando a un lado, por el momento, la deseabilidad de la autoridad estatal y pública– la apelación contemporánea al keynesianismo o al control estatal socialista, aunque se presenten como eminentemente pragmáticos, no nos parecen realistas ni realizables: las condiciones sociales y políticas del siglo XX en las que se basaron estos proyectos ya no existen[28]. Bajo el gobierno neoliberal, los sindicatos y organizaciones tradicionales de las clases trabajadores han sido completamente destruidos y corporativizados, las constituciones sociales y las estructuras de bienestar arrasadas y las asociaciones profesionales (y los propios ciudadanos) se han dispersado, hasta el punto de generar nostalgia incluso entre las elites de derechas. Esto no equivale a decir que debamos abandonar toda esperanza y resignarnos al dominio neoliberal, sino que debemos construir un punto de partida alternativo, desde la producción y las vidas reproductivas de las multitudes tal y como son hoy, reconociendo sus capacidades para la organización y la cooperación. Esta será una de nuestras tareas en la segunda parte.

Finalmente, un pequeño grupo de intelectuales de izquierdas se posiciona a favor de la autonomía de lo político en su forma de vanguardia, a menudo presentada como reacción a la incapacidad de los movimientos sociales horizontales para derrocar las estructuras capitalistas existentes y tomar el poder ellos mismos. Slavoj Žižek, por ejemplo, siguiendo a Alain Badiou, proclama que «se necesita una nueva figura del Amo […], una Thatcher de la izquierda: un líder que repita el gesto de Thatcher en la dirección opuesta»[29]. Conociendo la obra de Žižek, no leemos sus afirmaciones literalmente, esto es, como si propusiera elevar a un líder izquierdista a la posición de autoridad definitiva. Sus proclamaciones deben entenderse mejor como gestos provocadores animados, por un lado, por la comprensible frustración ante el desfallecimiento de los movimientos sin liderazgo (lo escribió a comienzos de 2013 cuando el parque Zuccotti, la plaza Tahrir y la Puerta del Sol habían sido barridas por la policía) y también por supuestos dogmáticos de tipo psicoanalítico sobre la formación de grupos, que no compartimos. Jodi Dean, al expresar frustraciones similares ante la derrota de Occupy, pero sin la capacidad de Žižek para esconderse detrás de la ambigüedad de sus insinuaciones provocadoras, lleva el argumento hasta el liderazgo vanguardista[30]. Como hemos demostrado antes, dados sus sistemas inmunes altamente desarrollados, sería hoy imposible (¡afortunadamente!) imponer una autoridad central y un liderazgo tradicional sobre los movimientos sociales dinámicos y creativos.

Estas diferentes tesis sobre la autonomía de lo político, desde la tesis liberal hasta aquellas de la izquierda radical, no comparten sólo su temor y fascinación por la autoridad del neoliberalismo, sino también una fe en la soberanía como receta para restaurar el poder de la izquierda. Es verdad, como sostienen muchos de estos autores, que el neoliberalismo ha socavado los poderes políticos soberanos tradicionales. No es necesario remontarse más allá del modo en que las fuerzas del capital global han gestionado la crisis en Europa desde 2008, y con qué poca elegancia los líderes del capital financiero –sorteando todos los obstáculos mediante la presión de los «mercados»– han impuesto su voluntad no sólo en los Estados deudores sino en todos los países europeos. Las sociedades europeas han sido literalmente reconstruidas según criterios jerárquicos creados por el poder del dinero, las nuevas configuraciones coercitivas de la división del trabajo (precariedad, desempleo de masas, etc.), la organización aleatoria pero sistemática de infraestructuras productivas, las escalas salariales variables en el reordenamiento de las normas de reproducción social y los diversos designios y medidas alternativas rígidamente establecidos

en un programa para la supuesta salida de la crisis, pero, en realidad, dirigida a la profundización –a través de la crisis– de las divisiones de clase. En este contexto, el capital financiero, bajo el mando neoliberal, queda libre de tener que responder ante estructuras políticas tradicionales de representación, y ante el funcionamiento de los gobiernos nacionales. Los mecanismos electorales, las estructuras jurídicas fundamentales y muchas más: todo ha sido barrido.

Todo esto es cierto, en Europa y en todo el mundo. Objetamos, no obstante, al razonamiento de que, puesto que el neoliberalismo socava lo político, los únicos medios para combatirlo –dejando aparte que sean efectivos o deseables– sean restaurar la autonomía de lo político y que esta especie de juego de opuestos defina nuestras posibilidades políticas. Sostenemos que hay otras opciones a nuestra disposición y, en concreto, afirmamos que es posible una organización no soberana y realmente democrática de la sociedad. En lugar de revivir la autonomía de lo político, lo político debe retornar a lo social y ser reivindicado por lo social: la racionalidad política y la acción política ya no pueden considerarse autónomas sino siempre insertas completamente en los circuitos de la vida social y económica.

Parece que nos enfrentamos a una paradoja: cuantas más formas de democracia contra la autonomía de lo político desarrollan las protestas y movimientos sociales, con más intensidad algunos intelectuales de izquierdas apelan a un «retorno a lo político». Desde la perspectiva de estos autores, esta no es realmente una paradoja, sin embargo, porque generalmente conciben el poder político soberano como el medio necesario para completar y consolidar los experimentos democráticos y sus desarrollos en el ámbito social. Nos vemos arrojados de vuelta al dilema de los comuneros: su «error» al desmantelar el comité central y distribuir el poder de la toma de decisiones a todos lleva a la derrota y, pese a eso, no desmantelar el comité central habría negado la naturaleza democrática de todo su proyecto. Este dilema, sin embargo, no define (y quizá nunca lo hizo) nuestras alternativas políticas. Para que los proyectos políticos sean efectivos, para ganar, y para tomar el poder, la soberanía no es necesaria. Demostrar la existencia de condiciones para apoyar instituciones políticas no soberanas y la organización democrática, y probar su efectividad, es una tarea que tendremos que afrontar en los capítulos siguientes.

El concepto de izquierda puede haber nacido en el siglo XVII con los juramentos del New Model Army o al final del siglo XVIII con el Serment du Jeu de Paume. Estos fueron nobles intentos de redistribuir la propiedad y el poder, y de

configurar una nueva libertad. Pero hay un abismo entre estos proyectos y los que hoy reivindican la primacía de la izquierda. ¿Tiene sentido reabrir una vez más el proyecto que lanzó la Nueva Izquierda hace cincuenta años? ¿Puede la izquierda convertirse en algo nuevo basándose en las luchas sociales de hoy o, sin embargo, el concepto mismo de izquierda es algo que debe abandonarse? Lo llamemos o no izquierda, los movimientos contemporáneos han afirmado repetidas veces la necesidad de comenzar de nuevo, y de descubrir un nuevo comienzo radical: en la demanda de justicia distributiva que proclaman las luchas alterglobalización o en las apelaciones a una democracia real en las primaveras mediterráneas, ambas respuestas fueron un «¿qué hacer?» radicalmente innovador. Está claro para nosotros, en cualquier caso, que la «autonomía de lo político» en cualquiera de sus formas no puede vehicular ni potenciar nuevos proyectos progresistas o revolucionarios, sino que, de hecho, es el principal obstáculo.

[1] «Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción», Carl Schmitt, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, trad. George Schwab, University of Chicago Press, 2005, p. 5 [ed. cast.: Teología Política, trad. F. J. Conde, Buenos Aires, Struhart, 1998, p. 15].

[2] Véase, entre la vasta bibliografía sobre este tema, Harold Laski, The Foundations of Sovereignty, Harcourt, Brace, 1921; Hans Kelsen, Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts, Mohr, 1920, y Bertrand de Jouvenel, Sovereignty, University of Chicago Press, 1957.

[3] Álvaro Reyes y Mara Kaufman, «Sovereignty, Indigeneity, Territory: Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization», South Atlantic Quarterly 110:2 (primavera de 2011), pp. 505-525, esp. pp. 506-512. Respecto a Michel Foucault sobre el modo en que los modelos políticos de las colonias se transfirieron de vuelta a Europa, véase Society Must Be Defended, trad. David Macey, Picador, 2003, p. 103 (conferencia del 4 de febrero de 1976 [ed. cast.: Hay que defender la sociedad, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2003]).

[4] «La soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general y esta no puede ser representada: es ella misma, o es otra; no hay término medio», Jean-Jacques Rousseau, Of the Social Contract, en The Social Contract and Other Later

Political Writings, ed. y trad. Victor Gourevitch, Cambridge University Press, 1997, p. 114 [ed. cast.: El contrato social, trad. M.a José Villaverde, Madrid, Akal, 2017, p. 168]. Rousseau and Representation de Richard Fralin, Columbia University Press, 1978, es un texto clásico sobre este tema. Para puntos de vista más recientes y diferentes, véanse Joshua Cohen, Rousseau: A Free Community of Equals, Oxford University Press, 2010; Kevin Inston, «Representing the Unrepresentable: Rousseau's Legislator and the Impossible Object of the People», Contemporary Political Theory 9:4 (noviembre de 2010), pp. 393-413, y Robin Douglass, «Rousseau's Critique of Representative Sovereignty» American Journal of Political Science 57:3 (julio de 2013), pp. 735-747.

[5] J.-J. Rousseau, Of the Social Contract, p. 61 [ed. cast. cit., p. 83].

[6] «Es importante, pues, para que la voluntad general esté bien formulada, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine según su propio entender», J.-J. Rousseau, Of the Social Contract, cit., p. 60 [ed. cast. cit., p. 82].

[7] J.-J. Rousseau, Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men, en The Discourses and Other Early Political Writings, ed. y trad. Victor Gourevitch, Cambridge University Press, 1997, p. 161 [ed. cast.: Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en Escritos de combate, trad. S. Masó, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 180].

[8] Robert Michels, Political Parties, trad. Eden Paul y Cedar Paul, Free Press, 1915 (original alemán de 1911). Se podría conjeturar que no desafía a los partidos conservadores de su tiempo porque no tienen aspiración democrática alguna. Por supuesto, después de la Primera Guerra Mundial, Michels se afilió al Partido Fascista Italiano.

[9] Marty Cohen, David Karol, Hans Noel y John Zaller, The Party Decides, University of Chicago Press, 2008. La incapacidad del establishment del Partido Republicano para impedir la nominación de Donald Trump como candidato presidencial en 2016 es una excepción notable.

[10] Citizens United v. Federal Elections Commission, 558 U.S. 310 (2010). Teachout se pregunta si pasajes como este desvelarían que «algunos magistrados han perdido la fe en la política democrática». Zephyr Teachout, Corruption in America, Harvard University Press, 2014, p. 267. Para un ejemplo de un

argumento conservador que plantea explícitamente la decisión de Citizens United en confrontación con el sistema partitocrático-mediático, véase Glenn Hubbard y Tim Kane, «In Defense of Citizens United», Foreign Affairs 92:4 (2013), pp. 126-133. Hubbard y Kane afirman que, mientras que la ley de financiación de campañas de 1971 colocaba las elecciones definitivamente en manos de los dos partidos y los medios de comunicación dominantes, Citizens United restaura la «competición política». El punto principal de su argumento no es que los ricos deberían tener más poder político, sino que las elites de partidos políticos y medios de comunicación no deberían ostentar un monopolio sobre él.

[11] Los aparentes peligros de los éxitos electorales de Donald Trump en las primarias republicanas animaron a muchos comentaristas conservadores a celebrar la naturaleza no representativa del sistema de partidos. «El lado menos-que-democrático de las nominaciones de los partidos», afirma Ross Douthat, «es una virtud de nuestro sistema, no un defecto, y a menudo ha sido un contrapeso necesario para las pasiones (trumpianas o no) que la democracia de masas amenaza constantemente con desatar» («The Party Still Decides», New York Times, 13 de marzo de 2016).

[12] Micah White defiende algo similar desde el punto de vista de los movimientos de protesta: «El repertorio de las tácticas de protesta [fue] diseñado para influir en los representantes electos que debían escuchar a sus electorados. Pero ese paradigma se ha derrumbado» (The End of Protest, Knopf Canada, 2016, p. 36).

[13] Sobre el poder constituyente, véase Antonio Negri, Insurgencies, University of Minnesota Press, 1999. Hannah Arendt subraya el carácter político del poder constituyente en On Revolution, Viking, 1963.

[14] La concepción del poder constituyente de Carl Schmitt, por ejemplo, descansa en la estructura del derecho público europeo que presupone la soberanía del Estado-nación y su orden jurídico. Véase Carl Schmitt, Constitutional Theory, trad. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, 2008 [ed. cast.: Teoría de la constitución, trad. F. Ayala, Madrid, Alianza, 2011].

[15] Giorgio Agamben, The Use of Bodies, trad. Adam Kotsko, Stanford University Press, 2016, p. 266 [ed. cast.: El uso de los cuerpos, trad. R. Molina-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017]. Véase también Agamben, Homo Sacer, trad. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998, pp. 43-44.

[16] Jacques Derrida, «Force of Law», en Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson (eds.), Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge, 1992, pp. 3-67, cita en p. 38. [orig. fr.: Force de loi, Galilée, 1994, pp. 93-94; ed. cast.: «Fuerza de Ley: el fundamento místico de la autoridad», trad. A. Barberá y A. Peñalver, en Doxa 11 (1992), pp. 129-191].

[17] Para una reconstrucción que coloca Black Lives Matter junto a otras luchas en el ciclo que comenzó en 2011, véase Khaled Beydoun y Priscilla Ocen, «Baltimore and the Emergence of a Black Spring», Al Jazeera, 5 de mayo, de 2015 [http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2015/05/baltimore-emergence-black-spring-150504123031263.html].

[18] Alexander Weheliye, Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human, Duke University Press, 2014, p. 4.

[19] Véase, por ejemplo, Gunther Teubner, «Societal Constitutionalism: Alternatives to State-Centered Constitutional Theory?», en Christian Joerges, Inger Johanne Sand y Gunther Teubner (eds.), Transnational Governance and Constitutionalism, Bloomsbury, 2004, pp. 3-28.

[20] Gary Wilder, Freedom Time, Duke University Press, 2015, p. 2.

[21] Nazan Üstündağ, «Self-Defense as a Revolutionary Practice in Rojava, or How to Unmake the State», South Atlantic Quarterly 115:1 (enero de 2016), pp. 197-210, cita en p. 198. Véase también Bülent Küçük y Ceren Özselçuk, «Rojava Experience: Possibilities and Challenges of Building a Democratic Life», en el mismo número, pp. 184-196; Ali B., «Eroding the State in Rojava», Theory and Event 19:1 (enero de 2016), suplemento [https://muse.jhu.edu/article/610227], y Wes Enzinna, «The Rojava Experiment», New York Times Magazine, 29 noviembre de 2015, pp. 38-49.

[22] «El comunismo es poder soviético más la electrificación de todo el país, puesto que la industria no puede desarrollarse sin electrificación» (Vladimir Lenin, «Our Foreign and Domestic Position and Party Tasks», discurso del 21 de noviembre de 1920, en Collected Works, Progress, 1965, vol. 31, pp. 408-426).

[23] Para la periodización de Marx artesanía-manufactura-industria a gran escala, véase Capital, vol. 1, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, pp. 492-508 y 544-553. Para la periodización ampliada de Vercellone, véase «Connaissance et division du travail dans la dynamique longue du capitalisme, thèse d’habilitation

à diriger des recherches», Université Paris 1 Pantheon Sorbonne, 2014.

[24] Wendy Brown, Edgework, Princeton University Press, 2005, p. 46.

[25] W. Brown, Edgework, cit., p. 44.

[26] Véase, por ejemplo, Kenneth Arrow, Social Choice and Individual Values, John Wiley and Sons, 1963, 2.a ed.

[27] Étienne Balibar, Equaliberty, trad. James Ingram, Duke University Press, 2014.

[28] Sobre el hecho de que ya no existen condiciones para el keynesianismo, véase Giovanni Arrighi, The Long Twentieth Century, Verso, 1994 [ed. cast.: El largo siglo XX, trad. C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 1999, reed. 2014].

[29] Slavoj Žižek, «The Simple Courage of Decision: A Leftist Tribute to Thatcher», New Statesman, 17 abril de 2013 [http://www.newstatesman.com/politics/politics/2013/04/simple-courage-decision-leftist-tribute-thatcher]. Žižek cita los puntos de vista de Badiou sobre «el Amo» a partir de Alain Badiou y Élisabeth Roudinesco, «Appel aux psychanalystes: Entretien avec Eric Aeschimann», Le Nouvel Observateur, 19 de abril de 2012. Sobre el dogma psicoanalítico respecto a la necesidad del líder en las organizaciones sociales mediante la identificación con el Ideal del Yo bajo la forma de la figura del padre, véase también Sigmund Freud, Group Psychology and the Analysis of the Ego, trad. James Strachey, Norton, 1921.

[30] Jodi Dean, The Communist Horizon, Verso, 2012. Para una crítica útil del argumento de Dean, véase Sandro Mezzadra y Brett Neilson, «The Materiality of Communism: Politics beyond Representation and the State», South Atlantic Quarterly 113:4 (otoño de 2013), pp. 777-790.

CAPÍTULO IV

El espejo oscuro de los movimientos de derechas

Los movimientos sociales, desde luego, no son todos progresistas. Movimientos derechistas, desde los nazis hasta los fanáticos religiosos, han dado lugar a algunos de los acontecimientos políticos más destructivos y bárbaros del siglo pasado y, hoy día, a menudo en colaboración con gobiernos de derechas, están de nuevo en auge. Comprender su naturaleza y funcionamiento interno es una tarea urgente, pero haría falta un estudio mucho más profundo, que sobrepasa los objetivos de este capítulo. Aquí intentaremos identificar meramente unas pocas características de estos movimientos para ver qué lecciones pueden extraer de ellos los movimientos progresistas y emancipadores.

El hecho de que los movimientos sociales puedan ser destructivos, y que los movimientos derechistas incluso muestren a veces algunas características de las luchas emancipadoras, no debería llevarnos a desconfiar de las políticas de los movimientos sociales en general o a afirmar que, en este aspecto, haya alguna suerte de parecido entre la izquierda radical y la derecha radical. Los movimientos derechistas, de hecho, sí reflejan los movimientos de liberación, pero como en un espejo distorsionado. Como en un reflejo, invierten sus elementos principales, de modo que la identidad pasa a primer plano y la democracia es diferida o negada. Los esfuerzos por restaurar o redimir la identidad y unidad del pueblo, de hecho, son el hilo que atraviesa todos los sectores de los movimientos contemporáneos derechistas, tanto religiosos como seculares, desde los movimientos europeos antiinmigración hasta el Tea Party, y desde ISIS hasta los movimientos islamófobos en India.

El pensamiento y la práctica derechista no son realmente conservadores sino reaccionarios: no intentan preservar o proteger lo que existe ahora, sino restaurar un orden anterior. Aquellos que recientemente han perdido poder social y prestigio –como los hombres blancos en Estados Unidos, los europeos de clase obrera blanca o las oligarquías en América Latina– constituyen un núcleo de

movilizaciones de masas en las que los factores unificadores principales son, con más frecuencia, la raza, la religión y la identidad nacional. A menudo, de hecho, el objetivo de recrear el Antiguo Régimen no supone siquiera una restauración, sino la invención de un pasado imaginado, ficticio[1].

Los movimientos derechistas son reaccionarios también en el sentido de que reaccionan o responden a movimientos izquierdistas: no sólo intentan bloquear los movimientos de liberación, sino que también buscan apropiarse, selectivamente y a menudo en forma distorsionada, de sus repertorios de protesta, de sus discursos e incluso de algunos de sus objetivos, por lo menos nominalmente. Por ejemplo, el grupo antiabortista norteamericano Operation Rescue escenificó, a finales de la década de 1980, diversas sentadas frente a las clínicas abortistas, siguiendo el modelo de las luchas por los derechos civiles de la década de 1960, y las descontentas oligarquías y clases medias latinoamericanas bajan a las calles con cacerolas y ollas para protestar contra los gobiernos progresistas, repitiendo los mismos cacerolazos que llevaron a esos gobiernos al poder. Los movimientos derechistas se apropian de elementos del liderazgo, de las estructuras organizativas y de los repertorios de protesta de los movimientos de liberación de las décadas pasadas. Este es un ejemplo de nuestra hipótesis general: la resistencia es previa al poder. Los movimientos revolucionarios y luchas por la liberación son la fuente de innovación política, mientras que los movimientos derechistas sólo son capaces de imitar algunas de sus innovaciones, a menudo con resultados horriblemente destructivos.

RESTAURAR LA UNIDAD DEL PUEBLO

Durante el curso del siglo XX, dos características principales definen a los movimientos derechistas: autoridad e identidad o, más específicamente, la exaltación del liderazgo y la defensa o la restauración de la unidad del pueblo. Mientras que el acento puesto sobre la autoridad ha disminuido o sufrido ciertas variaciones en el siglo XX, la percepción de que el pueblo está bajo asedio y necesita ser defendido sigue estando en el corazón de los movimientos derechistas.

El análisis que Carl Schmitt hace del movimiento nazi es seguramente un

ejemplo extremo, pero también resulta una radiografía lúcida que puede servirnos para examinar los movimientos derechistas contemporáneos[2]. El panfleto de Schmitt Estado, Movimiento, Pueblo, donde se celebra la «constitución provisional» de 1933 del Estado Nacional-Socialista Alemán, identifica el liderazgo –previsiblemente– como la máxima prioridad[3]. «La fuerza del Estado nacionalsocialista está en esto, que está dominado y convencido por la idea del mando [Führung] de arriba abajo y en cada átomo de su existencia»[4]. El interés principal de la teoría jurídica democrática liberal, se lamenta Schmitt, está en eliminar el liderazgo y sustituirlo por estructuras de supervisión (Aufsicht).

El liderazgo en los movimientos derechistas de hoy guarda escaso parecido con aquel que aparece en el análisis de Schmitt. En estos últimos años, incluso los líderes más reconocibles de la extrema derecha europea –como Marine Le Pen, del Frente Nacional; Nigel Farage, del UKIP; Jimmie Åkesson, de los Demócratas Suecos, o Nikolaos Michaloliakos, de Amanecer Dorado– desempeñan funciones más próximas a las estructuras liberales democráticas aborrecidas por Schmitt que a la autoridad absoluta. Donald Trump, pese a sus tendencias caprichosas y autocráticas, ciertamente tiene poco del liderazgo que admira Schmitt. En los movimientos sociales derechistas, el liderazgo es un factor acaso más central: Lutz Bachmann, por ejemplo, el fundador de Pegida (Europeos Patrióticos contra la Islamización de Occidente), a menudo habla a los medios en nombre del grupo, pero es una figura relativamente insignificante. La ausencia de líderes carismáticos en el Tea Party es incluso más pronunciada. Algunos han citado como líderes del Tea Party a políticos menores como Sarah Palin, personalidades mediáticas como Glenn Beck o empresarios y responsables de su financiación como los hermanos Koch, pero, en realidad, tales figuras de autoridad son relativamente independientes respecto al movimiento.

En organizaciones militares como ISIS o Al Qaeda en Irak, destacan más las figuras de autoridad (como Abu Bakr al-Baghdadi, nombrado «califa» de su proyecto de califato), y muchos movimientos políticos y religiosos derechistas conservan estructuras carismáticas de autoridad religiosa, usando la mezquita, el templo y la iglesia como lugares para la difusión de la doctrina política. Pero, en realidad, esos líderes son figuras menores que hasta cierto punto resultan intercambiables. La transformación de las estructuras tradicionales de liderazgo y cadena de mando se muestra más claramente en la naturaleza anónima de las estrategias de reclutamiento del ISIS en Europa y Norteamérica, que han demostrado ser espantosamente efectivas. A veces, los operativos de ISIS

establecen contacto personal con reclutas potenciales que son, a continuación, evaluados y entrenados de un modo tradicional, pero, en gran parte de los casos, son aquellos que no han tenido contacto directo con la organización o sus líderes –y que han sido «reclutados» mediante un llamamiento abierto a la actuación violenta retransmitido por redes sociales– quienes juran lealtad al ISIS y cometen actos bárbaros de asesinato en masa. Tales métodos, sin líderes y sin estructura de reclutamiento, desbordan las estrategias tradicionales de contrainsurgencia.

En contraste con el liderazgo, la identidad continúa desempeñando un papel central. Schmitt es consciente de que la característica más duradera de los movimientos derechistas es su misión de restaurar o redimir la identidad del pueblo, que estaría constantemente amenazada por los que son extranjeros o ajenos a esa identidad[5]. Los movimientos derechistas operan sobre la lógica de un choque de civilizaciones definido primariamente en términos de religión, raza o ambos. Tal identidad civilizatoria, afirma Schmitt, es la base psicológica y ontológica para el interés y el deseo político: «El hombre se encuentra en la realidad de esta pertenencia a un pueblo y a una raza hasta en los más profundos e inconscientes impulsos del ánimo, y también hasta la más pequeña fibra cerebral». La obligación política primaria, entonces, es defender a los suyos frente a los extranjeros. Schmitt describe al extranjero con características propias del estereotipo judío, pero no hace falta demasiada imaginación para traducir su despectivo retrato al nigeriano en Sudáfrica, al musulmán en Europa o India, a la persona de color en Estados Unidos, al boliviano en Argentina, al chiita en Arabia Saudí o a cualquier otro «extraño». «Un extraño a la estirpe puede situarse en la crítica y afanarse sagazmente cuanto quiera», escribe Schmitt, «leer libros y escribir libros, pero él piensa y entiende de forma distinta, porque él está hecho [geartet] de otra manera y permanece, para todo orden esencial de ideas, en las condiciones existenciales de su propia naturaleza»[6]. El punto central es que la unidad del pueblo siempre es la característica de aquel orden social pasado (real o imaginado, a veces primigenio) que los movimientos derechistas buscan defender, reivindicar y redimir frente a los extranjeros. Estos movimientos son populistas en el sentido de que se centran en la identidad del pueblo y la exclusión de los otros.

Antes hemos definido al Tea Party como un movimiento «sin líderes», pero de hecho, visto en relación con el presidente Barack Obama, representa un giro interesante del argumento de Schmitt: el único líder legítimo es el que forma parte del pueblo y, por ello, puede defender su identidad y soberanía. Los

simpatizantes del Tea Party, según Christopher Parker y Matt Barreto, no deberían ser considerados «conservadores convencionales» sino «conservadores reaccionarios» porque, además de sus argumentos económicos libertarianos, intentan «dar marcha atrás al reloj» y restaurar una identidad nacional imaginada que es principalmente blanca, cristiana y heterosexual[7]. Demonizan a aquellos que creen que amenazan la unidad del pueblo –incluyendo a los pobres, los migrantes, los receptores de ayudas y los musulmanes– y creen que el presidente Obama representa (e incluso encarna) a todos ellos. Él es, de hecho, el «antagonista en jefe» del Tea Party. Para ellos, su figura encarna y reafirma la unidad de su identidad nacional imaginada, en la medida en que su piel negra, por contraste, hace que las características de ese pueblo imaginario destaquen todavía más. El movimiento creció después de su elección en 2008, cimentado en gran parte sobre la creencia de que Obama era un extraño respecto a la identidad nacional (y las curiosamente persistentes afirmaciones de que había nacido fuera de Estados Unidos fueron sólo un síntoma más) y, probablemente, se disuelva del todo ahora que ya no ocupa el cargo. El diagnóstico de Schmitt explica, de manera notablemente clara, la justificación detrás de las incesantes acusaciones del Tea Party contra la «presidencia imperial» de Obama y la «tiranía» de su administración: «Sólo la igualdad de estirpe puede impedir que el poder del Jefe (Führer) se convierta en tiranía y arbitrariedad; sólo ella es la razón de la diferencia con cualquier dominio de una voluntad heterogénea, en cuanto que inteligente o ventajosa»[8]. La misión central del Tea Party –y esto es crucial para entender todos los movimientos derechistas contemporáneos– es afirmar la unidad del pueblo y defender o restaurarla contra todos los que son ajenos a ella, extraños. La soberanía puede lograrse sólo en esos términos. Incluso cuando los movimientos derechistas no predican abiertamente sus proclamas racistas, con rascar un poco, enseguida queda claro que su misión central es defender la identidad racial, nacional o religiosa de un pueblo imaginado frente a quienes no pertenecen a él.

POPULISMO Y PROPIEDAD RACIALIZADA

Los movimientos populistas de derecha, especialmente en los países dominantes, plantean un problema para el análisis, puesto que en la búsqueda de soberanía, paradójicamente, combinan una política antielitista con la defensa de las

jerarquías sociales. Un modo de desenredar este nudo es seguir el hilo de la propiedad, esencial para el populismo derechista y completamente imbuida de identidad racial. Decir que el populismo está fundamentado en el amor a la identidad (una forma horrible y destructiva de amor político, en nuestra opinión) es indudablemente cierto, pero detrás de la identidad se esconde la propiedad. La soberanía y la propiedad racializada son los estigmas que marcan el cuerpo de los populismos derechistas.

Los movimientos derechistas, como dijimos antes, no sólo son reaccionarios porque intenten restaurar un orden social antiguo, sino también porque toman prestado de la izquierda (a menudo de forma distorsionada) los repertorios de protesta, el vocabulario e incluso los objetivos explícitos de los movimientos de resistencia y liberación. Esto es especialmente evidente en los movimientos populistas derechistas que movilizan a los segmentos pobres y subalternos de la sociedad para protestar contra las elites en el nombre del pueblo, pero, no obstante, sirven para mantener o restaurar las jerarquías sociales. «Esa es la tarea», afirma Corey Robin, «del populismo derechista: apelar a la masa sin perturbar el poder de las elites o, más exactamente, concentrar la energía de la masa para reforzar o restaurar el poder de las elites. Lejos de ser una reciente innovación de la derecha cristiana o el movimiento Tea Party, el populismo reaccionario recorre, como un hilo rojo, todo el discurso conservador desde su mismo comienzo»[9]. Robin ciertamente tiene razón en que los populismos de derecha sirven para reforzar el poder de algunas elites, pero, para darle sentido a esto, tenemos que distinguir entre diferentes tipos de jerarquías sociales y, de hecho, diferentes formas de propiedad.

Por un lado, la supuesta condescendencia o abandono por parte de las elites liberales y progresistas a menudo proporciona el combustible necesario para los movimientos populistas derechistas –y, sin duda, no es difícil encontrar ejemplos de cómo las elites liberales progresistas explotan y marginan a las clases pobres y trabajadoras–. No dudamos de la buena fe o inteligencia de la protestas de muchos activistas de derecha contra las elites financieras, las instituciones globales y el gobierno nacional (y, de hecho, los movimientos de izquierdas inteligentes podrían recuperar algunos elementos populistas). La política antielitista del populismo a menudo es una muestra de indignación contra el imperio de la propiedad, que se muestra descarnada, volátil y alejada de la identidad. El poder del dinero, los mercados globales e incluso los bancos centrales nacionales que «devalúan» su moneda son objetos específicos de crítica. Por el otro lado, los populismos, al proclamar su defensa del pueblo –

definido sobre todo en términos raciales, religiosos o civilizatorios–, afirman otro tipo de propiedad: la propiedad inmóvil y encarnada y, en última instancia, la propiedad que está vinculada a la identidad. Los derechos sobre la tierra son, por tanto, un tema recurrente, como lo es la estabilidad del valor monetario (por ejemplo, la convertibilidad del oro).

Esta relación entre identidad y propiedad adopta dos formas principales. En primer lugar, se supone que la identidad proporciona derechos privilegiados y acceso a la propiedad. Un rasgo atractivo esencial de los movimientos populistas es que restaurarían el poder económico (por mínimo que sea) y el prestigio social que imaginan haber perdido y, por lo general, conciben ambos, explícita o implícitamente, en términos de identidad racial. Las ideas de una raza superior, como observa Hannah Arendt, retoman la experiencia aristocrática del «orgullo de ser privilegiados, sin mérito ni esfuerzo individual para ello, simplemente en virtud del lugar de nacimiento» y la hacen accesible a la gente corriente, bajo el pretexto de que comparten una naturaleza común[10]. En los movimientos populistas antimigrantes que se han propagado por toda Europa, la identidad del pueblo –a veces, definida explícitamente en términos de supremacía blanca y cristiandad y, otras veces, en términos «de civilización» centrados en los valores liberales– se combina estrechamente con promesas de propiedad. Para los movimientos criminales que atacan violentamente a los migrantes, como Amanecer Dorado en Grecia y Casa Pound en Italia, y sus contrapartes más «respetables» como el Frente Nacional y los Demócratas Suecos, la retórica racista y antimigrante está respaldada por la promesa de restaurar la posición social que creen haber perdido, específicamente el privilegio racial de los blancos de clase obrera, y pagarles los «salarios de raza blanca» que se les adeudarían, por tomar prestado un concepto de W. E. B. Du Bois y David Roediger[11].

En segundo lugar, la identidad es en sí misma una forma de propiedad, una en la que lo económico, lo cultural y lo racial están inextricablemente entrelazados. La identidad connota, por usar el lenguaje de los teóricos de la propiedad, la posesión de algo exclusivamente propio, y no debería preocuparnos que la identidad sea en gran parte inmaterial, puesto que muchas formas de propiedad incluyen actualmente tanto las formas materiales como las inmateriales. Para los «poseedores» de raza blanca, afirma Cheryl Harris, la ley dispone el mismo tipo de privilegios y beneficios que garantiza a quienes detentan otros tipos de propiedad: «La exclusión de los “otros” subalternos fue y sigue siendo parte central del interés que la propiedad tiene para la raza blanca y, sin duda, es parte

de la protección que los tribunales amplían, con el objeto de cumplir las afianzadas expectativas de los blancos, que esperan la continuidad de sus privilegios»[12]. La raza blanca te pertenece; es tu posesión en cuanto exclusión de otros, y te ofrece una promesa de soberanía. Propiedad y soberanía, argumentaremos en la segunda parte, están íntimamente mezcladas en las operaciones gemelas de posesión y exclusión.

Esta concepción de propiedad racial proporciona un marco útil para comprender las motivaciones de las poblaciones blancas de clase obrera que apoyan a los grupos políticos derechistas, incluso cuando estos grupos actúan en contra de sus intereses económicos. Lo que Arendt llama «orgullo en el privilegio» no siempre conlleva beneficios económicos, y la carencia de ventajas en riqueza monetaria no supone necesariamente una decepción para los partidarios de la derecha, aunque sean pobres y de clase obrera. La necesidad de defender la identidad y sus privilegios –la restauración de esa propiedad racializada que ellos creen haber perdido– a veces eclipsa a todos los demás objetivos. La identidad y la propiedad mantienen, por tanto, una doble relación dentro de los populismos derechistas: la identidad sirve como instrumento privilegiado para acceder a la propiedad, y también como forma de propiedad en sí misma, que promete conservar o restaurar las jerarquías del orden social[13].

LA VIOLENCIA DE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS

Aunque actualmente algunos de los movimientos derechistas más peligrosos estén impulsados por el fervor religioso, no se debería dar por sentado que la fe dicte sus acciones políticas, al menos no directamente. Una clave para entender muchos movimientos religiosos actuales es el modo en que combinan la defensa de la identidad religiosa con el resentimiento contra los poderes extranjeros. Es importante, por un lado, reconocer tanto las causas reales de la indignación como los proyectos reaccionarios que impulsan a estos movimientos y, por el otro, captar la naturaleza destructiva de sus identidades religiosas.

No todos los movimientos religiosos, desde luego, son reaccionarios y en la historia se han producido numerosas variaciones en sus direcciones políticas. Esto no se explica simplemente por lo que Ernst Troeltsch –indudablemente uno

de los más importantes sociólogos de la religión– llama la autonomía relativa de la idea religiosa[14], sino que depende, principalmente, de las situaciones históricas específicas de las que emergen los movimientos religiosos, incluso aunque la misma situación pueda dar paso a desarrollos políticos diferentes e incluso contradictorios. Durante las cruzadas del catolicismo romano contra el islam, y la consiguiente militarización de la fe, por ejemplo, también encontramos experiencias interesantes de sectas pacifistas y caritativas, como el franciscanismo. Lo mismo es cierto respecto a la historia del islam, que nació en la misma época y fue también un proyecto militar despótico de conquista (ambos fuerzan la conversión sobre los vencidos) junto a formas místicas de vida. En el punto álgido del califato abasí y su dominio como guía política y espiritual de la comunidad islámica universal, surgieron diversas fraternidades ascéticas mendicantes, «religiones de los pobres» que tuvieron un papel importante en el desarrollo de la civilización árabe musulmana. En el judaísmo, de manera similar, los proyectos doctrinales y políticos dirigidos a restaurar el Templo para el pueblo elegido coincidieron con prácticas proféticas, mesiánicas y revolucionarias. Las leyendas que rodean a la vida de Shabtai Tzvi contienen este poder contradictorio de la experiencia religiosa del pueblo judío, y debería leerse el maravilloso libro de Gershom Scholem sobre el tema como un análisis clásico de esta contradicción[15]. Todo esto seguirá siendo cierto después, en el periodo de la acumulación primitiva del capital, cuando los movimientos religiosos sirvieron, por un lado, como factores primarios de desarrollo capitalista (según autores como Werner Sombart y Max Weber) y, por el otro lado, como formas privilegiadas de resistencia al capital (siguiendo los estudios de Ernst Bloch, Vittorio Lanternari y Ranajit Guha)[16].

Las dos cualidades que caracterizan de manera más central a los movimientos religiosos derechistas contemporáneos, como hemos dicho, son su objetivo de construir la identidad y defender su pureza, y el resentimiento por las afrentas sufridas a manos de fuerzas políticas externas. La atención dedicada a la pureza y estabilidad de la identidad explica que los movimientos religiosos a menudo tiendan hacia el cierre dogmático, expresado en términos tanto teológicos como políticos, y que los movimientos religiosos puedan comunicarse y mezclarse tan libremente con movimientos basados en la identidad racial o de civilización. Algunos afirman que los efectos despersonalizadores y alienantes de la globalización han contribuido al resurgimiento de la religión en la esfera pública y el poder creciente de las identidades religiosas, siguiendo una larga tradición de politización de la fe. No sorprende que tales identidades vuelvan en periodos de inestabilidad y crisis. Habitualmente, estos movimientos se desplazan

rápidamente de la moralidad a la política y, pronto –una vez que obtienen hegemonía–, transforman la fe en un instrumentum regni.

Estas identidades se activan y consolidan movilizando el resentimiento y la indignación respecto a las humillaciones sufridas o la pobreza impuesta por poderes extranjeros. A veces las afrentas a las que se remiten son acontecimientos casi míticos, pero a menudo muy reales. Muchos movimientos religiosos contemporáneos centran la atención de los creyentes en la miseria creada por las políticas del neoliberalismo, y otros subrayan los legados y las formas en los que se perpetúa la dominación colonial por parte de Europa, Estados Unidos y las actuales estructuras supranacionales de poder. Estas tienen eco, de hecho, en el resentimiento hacia las formas raciales de exclusión y subordinación en las ciudades europeas. «No estamos ante una radicalización del islam», escribe Alain Bertho con respecto a los suburbios pobres de París, «sino a una islamización de la rabia, el caos y la desesperanza de los hijos perdidos de una era terrible, que encuentran en la yihad sentido y armamento para su rabia»[17]. Debemos reconocer, por un lado, que este resentimiento e indignación no pueden ser erradicados por decreto, porque hay algo de verdad en ellos. Por otro lado, esta indignación, incluso como reacción a injusticias reales e incluso cuando se hace eco de las reflexiones de los movimientos de liberación, se inserta en proyectos que llevan a otra forma de servidumbre. El culto a la identidad, el fanatismo religioso y el conservadurismo social se entretejen en una mezcla mortal y explosiva de pasiones tristes que nutren la violencia y las tendencias totalitarias.

Los desarrollos militares en Siria e Irak desde 2014 hasta 2015, organizados por el ISIS y facciones de Al Qaeda, representan un ejemplo extremo de esta mezcla explosiva de resistencia y dominación en nombre de la religión. El sectarismo religioso se combina aquí con un resentimiento popular respecto a algunas afrentas reales, como la reorganización territorial del Oriente Próximo en el siglo XX, establecida unívocamente (con efectos a largo plazo) por los poderes coloniales y por las sucesivas intervenciones extranjeras del siglo XXI, especialmente la guerra de Estados Unidos contra el terror y sus ocupaciones de Afganistán e Irak. La amalgama de extremismo religioso y sentimientos anticoloniales hace que carezca de sentido, en abstracto, la definición política de estas fuerzas como pertenecientes a la izquierda o la derecha (aunque algunas hayan rechazado explícitamente las poderosas corrientes socialistas y seculares, como el nasserismo, que emergieron en la región a finales del siglo XX). No debe pensarse que, si bien reconozcamos que algo de su resentimiento tiene un

fundamento real, estemos «simpatizando con terroristas» o justificando sus acciones. No, el único modo efectivo de oponerse a ellos es desenredar la madeja de verdades y falsedades y separar los elementos que, como mucho, imitan los proyectos de igualitarismo y liberación de la miseria económica y el colonialismo del contexto bárbaro y totalitario de los movimientos en su conjunto. En este momento es imposible saber si los deseos que el pueblo alberga, de libertad y autonomía, pueden separarse de los fanáticos regímenes religiosos que son ahora dominantes, y redirigirse hacia proyectos de emancipación, o si tales proyectos pueden desarrollarse sobre el terreno religioso. Incluso si fueran posibles, nos tememos que todavía es posible que continúen centrados en la construcción y defensa de una identidad, algo que sólo llevará a la reconstrucción de Estados bárbaros y fascistas.

Un elemento chocante de muchos movimientos religiosos reaccionarios de hoy, especialmente los movimientos islámicos, es la exaltación del mártir como figura extrema, construida sobre el resentimiento, la identidad y el fanatismo. Deberíamos recordar que realmente hay dos tradiciones diferentes del martirio, que atraviesan todas las grandes religiones. En una de ellas, los mártires están dispuestos a defender su fe y dar testimonio de la justicia incluso hasta la muerte. El arzobispo Óscar Romero, por ejemplo, asesinado por escuadrones de la muerte derechistas mientras oficiaba la misa en San Salvador, había recibido amenazas y sabía que sus pronunciamientos políticos en favor de los pobres ponían en riesgo su vida. En la otra tradición, que es más predominante hoy, los mártires atacan y destruyen a sus enemigos a la vez que a sí mismos, celebrando formas extremas de terror y haciendo del martirio ya no una forma de testimonio sino una expresión religiosa de identidad política. Los movimientos religiosos se conjugan con proyectos políticos desastrosos: la santidad se ofrece a aquellos que odian y destruyen. Las campañas anónimas que mencionamos antes, dirigidas al reclutamiento para el ISIS en Europa y Norteamérica, dependen fuertemente de apelar a ese martirio, y la explícita invitación al martirio que realiza el ISIS en su nombre a través de las redes sociales se ha mostrado atrozmente efectiva. Tales creencias y prácticas religiosas deberían llevarnos a todos, siguiendo a Spinoza, a denunciarlas como supersticiones[18].

¿Lleva consigo toda identidad religiosa este mensaje de barbarie y muerte, de una forma u otra? Voltaire lo sospecha: «La teología sólo ha servido para subvertir las mentes y, a menudo, los Estados»[19]. Erik Peterson también intenta confirmar esta sospecha respecto a todos los monoteísmos[20]. Sería ingenuo esperar que religiones diferentes entre sí logren encontrar un espacio

común, simplemente tolerarse en paz o, mejor, adoptar el amor al mundo y la vida como valores absolutos. Mahatma Gandhi, en la víspera de la independencia de India, siendo testigo de una terrible violencia «intercomunal» entre hindúes y musulmanes, y previendo con claridad los enormes baños de sangre y las tragedias que acaecerían durante la partición y después de ella, buscó algo así como un fin no secular de la identidad religiosa. Gandhi siguió siendo, desde luego, un hombre religioso, pero reconoció que incluso la tolerancia religiosa es insuficiente para la paz, en la medida en que implique mantener separadas las identidades religiosas y solamente defender el respeto hacia el prójimo. En lugar de esa tolerancia, Gandhi promovió el «intercomunalismo» y modeló esa conducta adoptando textos y prácticas musulmanas y cristianas destruyendo, de hecho, las identidades religiosas desde dentro, multiplicándolas. No se hizo menos hindú, sino que, por así decir, se hizo más musulmán y más cristiano. Para nosotros, la idea clave de Gandhi que sigue siendo vital hoy día es que las identidades religiosas, la construcción y defensa de un pueblo religioso y no la religión per se llevan, inevitablemente, a la violencia y la barbarie, y deben ser destruidas[21].

Finalmente, aunque los movimientos derechistas copien a menudo las estructuras y prácticas de los movimientos de liberación, ofrecen una serie de enseñanzas. Observando su reflejo en este espejo oscuro, los movimientos de liberación deberían reconocer, en primer lugar, que deben ser antagonistas. Los movimientos no pueden servir simplemente para reforzar a los poderes gubernamentales o apoyar la conservación o restauración de las jerarquías del orden social. Deben, por el contrario, ser autónomos, disruptivos, contestatarios. En segundo lugar, los movimientos deben ser democráticos y mantener una actitud crítica respecto al liderazgo centralizado, sin rechazar la necesidad de organización e institucionalidad. En los capítulos próximos, seguiremos replanteando la necesaria relación entre horizontalismo y verticalidad. Finalmente, los movimientos deben ser no identitarios. La identidad basada en la raza y la etnicidad, religión, sexualidad o cualquier otro factor social cierra la pluralidad de movimientos, que deben ser internamente diversos, multitudinarios. Los movimientos de liberación que no aprenden estas lecciones se arriesgan (más pronto o más tarde) a virar hacia la derecha[22].

POBREZA COMO RIQUEZA

Desde tiempos inmemoriales, las autoridades religiosas han intentado vincular la multitud de los pobres al poder. La lógica religiosa dominante, que legitima tanto el poder político como la posesión de riqueza mundana, generalmente plantea la pobreza como un resultado natural, ni siquiera merecedora de compasión: Dios perdonará a los pobres y recompensará a aquellos que acepten su condición. Pero, en cada tradición religiosa, hay también corrientes minoritarias que afirman la pobreza y las prácticas no propietarias contra los poderes soberanos.

En el amanecer de la época moderna, mientras que la Iglesia católica aliada con el orden feudal estaba negando que Cristo aconsejara la pobreza y subrayando explícitamente a Cristo el rey más que al Cristo nacido pobre, los franciscanos reivindicaban la pobreza como la forma más alta de vida espiritual, la que todos deberían practicar. Esta proclamación fue inmediatamente traducida en prácticas sociales y políticas –y los franciscanos sostenían que su «voto eclesiástico» dictaba no sólo la renuncia a la propiedad sino también la rigurosa limitación del uso de bienes–[23]. Este episodio es un ejemplo del descubrimiento revolucionario de las prácticas de la pobreza en (y contra) el mundo moderno emergente, haciendo de la pobreza un problema religioso y político. Los franciscanos (y, antes de ellos, los cátaros, los valdenses y muchos otros) introdujeron una crítica de la propiedad, y propusieron prácticas de no propiedad que perturbaran y amenazaran con derribar los poderes establecidos[24]. Cuando se elimina la defensa de la propiedad, se disuelve la alianza entre vida religiosa y soberanía. Hoy, en el amanecer de la modernidad, nuevos estratos sociales luchan contra el orden «natural» de la feudalidad y la colonialidad, así como la organización señorial de las diversas iglesias, renovando estas antiguas tradiciones, imbuyendo un nuevo potencial revolucionario a las prácticas de no propiedad.

El punto crucial es que la afirmación de la pobreza y la crítica de la propiedad no son concebidas como privación o austeridad sino, más bien, como abundancia. Los franciscanos proponen el usus pauper, un uso moderado y limitado de los bienes, e interpretan radicalmente un pasaje de las escrituras: «Y la multitud de quienes habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común» (Hch 4, 32)[25]. En términos materiales, la afirmación de la pobreza como plenitud, y el mandato de subvertir la propiedad privada, subrayan el

valor y poder político de nuestras capacidades productivas cooperativas. En el usus pauper se encuentra una idea de la abundancia de nuestra riqueza compartida, y la anticipación de una constitución del común en potencia[26]. El rechazo a la propiedad, por tanto, no es sólo esencial para la transformación espiritual, según los franciscanos, sino también para una vida de plenitud. La pobreza no es la ausencia de riqueza sino, quizá paradójicamente, su precondición fundamental: «todo para todo el mundo», por citar un lema zapatista, es el dictado fundamental de la vida en pobreza.

Una vez que la Iglesia aplastó esta iniciativa humanista y revolucionaria, el nacimiento de la modernidad comenzó a definirse, en muchos aspectos, por la eficacia de su domesticación dentro de las relaciones capitalistas. En el mundo capitalista, la pobreza se vinculó inextricablemente a la explotación. Los pobres tienden a no ser ya esclavos, bestias de carga o intocables situados en los márgenes de la raza humana, sino integrados y subordinados como productores. Después de haber sido separados de la tierra y de cualquier otro medio autónomo de subsistencia, los trabajadores fueron «libres» en la medida en que ya no estaban subordinados a relaciones de servidumbre feudal; por otro lado, ya no tenían acceso a los medios de producción y subsistencia. La capacidad para trabajar, escribe Marx, «desprovista de los medios de trabajo y de los medios de vida es […] la absoluta pobreza en cuanto tal y el obrero [es] la mera personificación de la capacidad de trabajo […]. Esta completa denudación, existencia puramente subjetiva del trabajo, arranca toda objetividad». Y el trabajador, como una simple personificación de ello, es un indigente[27]. El proletariado, una multitud de libres vendedores de fuerza de trabajo que no tienen nada más que vender y ningún otro medio para sobrevivir, es arrojado a una «segunda naturaleza» construida por el capital y reforzada por justificaciones teológicas de ética del trabajo y por las jerarquías del orden social. Los pobres son invitados a participar responsablemente en su propia explotación, y eso será considerado un honor. Ad maiorem Dei gloriam. El ascetismo capitalista se convierte en la condena de los pobres y explotados.

Pero esta construcción capitalista de la pobreza también revela otra verdad: la producción de riqueza y la reproducción de la vida social están, en un sentido real y profundo, en manos de los trabajadores. Este hecho contradice potencialmente la «historia natural» del capital que subordina a los pobres y trabajadores explotados. Marx, continuando el pasaje antes citado, después de denunciar la pobreza de los trabajadores, vincula esa pobreza a su poder, en el sentido de que, en la sociedad capitalista, el trabajo vivo de los trabajadores,

aunque esté privado de los medios de producción, es «la posibilidad general de riqueza material». La mezcla explosiva de pobreza y potencial representa una amenaza mortal a la propiedad privada de los medios de producción.

Hoy, en el periodo postindustrial del desarrollo capitalista, la mezcla de pobreza y potencial es incluso más volátil, y las intuiciones de los franciscanos en el amanecer de la modernidad volvieron con plena fuerza en su ocaso. Por un lado, en la actual formación neoliberal y bajo el gobierno de las finanzas, la alienación del trabajo productivo ha alcanzado niveles extremos a medida que las vidas de los pobres y toda la población trabajadora se han hecho cada vez más precarias, como veremos más en detalle en la tercera parte. Al mismo tiempo, esa inseguridad laboral –que durante mucho tiempo han experimentado las poblaciones subordinadas de los países dominantes y casi todas las de los países subordinados– se ha convertido en la regla y las estructuras e instituciones de apoyo público están siendo destruidas. La precariedad se ha convertido prácticamente en una condición existencial generalizada. Por otra parte, nuestras capacidades productivas cooperativas, empleadas tanto dentro como fuera del mundo del trabajo asalariado, desarrollan cada vez más el ámbito del común, y el común tiene el potencial de proporcionar formas de seguridad que los precarios necesitan y demandan (propuesta que desarrollaremos en la segunda parte). La precariedad y el común son los términos clave para reconocer la pobreza y el potencial de la multitud en la era del neoliberalismo.

Hay dos vías principales por medio de las cuales los pobres pueden responder por sí mismos a esta condición neoliberal contemporánea. Una implica ver nuestras vidas, cada vez más precarias, desde una redoblada necesidad de construir, defender o restaurar la identidad del pueblo, que sería un bastión frente a las amenazas planteadas por el capital global, las finanzas, los Estados-nación dominantes, los poderes supranacionales, los migrantes, los extranjeros y otras fuentes reales o imaginadas de desposesión. La comunidad de fieles y su identidad restaurada se perciben como refugio imaginario ante la vida precaria. Como hemos visto, no obstante, la afirmación y el refuerzo de la identidad de la comunidad religiosa generan, en este contexto, prácticas perversas y destructivas, incluyendo la muerte como arma y desafío martirológico frente a los opresores y la expropiación de la vida.

Una segunda respuesta rechaza los cantos de sirena de la identidad y construye en su lugar, sobre la base de nuestra condición precaria, formas de vida seguras

fundamentadas en el común. Judith Butler ha desarrollado en varios libros un concepto de precariedad no basado (o no sólo basado) en términos de victimización y sufrimiento, sino principalmente como lugar de potencialidad. La vulnerabilidad de los pobres, los discapacitados y los subalternos en términos de género, sexualidad y raza nos fuerza a reconocer la ineludible dependencia de los otros, que todos compartimos; el desarrollo de circuitos de interdependencia es la vía principal (quizá la única) para una seguridad real[28]. Leemos la afirmación de Butler de interdependencia en conjunción con las teorías del común, que plantean redes abiertas y en expansión de cooperación social productiva, dentro y fuera de la economía capitalista, como una poderosa base para generar formas libres y autónomas de vida. En estos casos, los pobres reaccionan a los tormentos de la precariedad no retirándose detrás de los muros de la identidad, sino construyendo nuevas y móviles constelaciones de vida compartida.

Esta combinación de precariedad y posibilidad se expresa de manera especialmente poderosa en las vidas migrantes. Las multitudes que sortean, rodean y atraviesan las fronteras nacionales tienen el potencial de socavar las identidades fijas y desestabilizar las constituciones materiales del orden global. Cuando los migrantes son incluidos en la producción biopolítica global como agentes activos; cuando no pueden estar meramente subordinados como los más pobres de los pobres, sino que sus capacidades multilingüísticas y pluriculturales se hacen esenciales para la producción social, entonces su presencia y acción inevitablemente socavan las tradicionales jerarquías de identidades. Estas subjetividades, cada vez más mestizas, tienen una capacidad cada vez mayor para rehuir los poderes de control, centrípetos e identitarios. En el infierno de la pobreza y en la odisea de la migración, reside un nuevo poder.

Aquí nos encontramos de nuevo con la esencia del proyecto franciscano: la pobreza no como carencia sino como estado de riqueza y plenitud que amenaza a todo poder soberano y trascendente. Las prácticas no propietarias como las de los franciscanos, que en su día intentaron subvertir el orden religioso feudal en alianza con las fuerzas gibelinas, vuelven de nuevo a tener potencial revolucionario dentro de las luchas del común contra el poder financiero del capital. Profundizando un poco más, ¿puede la pobreza contener la semilla de un rechazo radical a la identidad y de la creación de un sujeto antagonista que la sustituya, multitudinario y apoyado en el común? Hay, sin duda, en la pobreza un elemento sacrílego, corrosivo, que disuelve todos los tipos de identidad, incluida la identidad religiosa. Sin fuertes conceptos identitarios

(nación, raza, familia, etc.), no hay modo de proyectarse a uno mismo y su eminencia en Dios, que es la esencia de la identidad religiosa, junto con el fanatismo y la superstición[29]. Pero ¿acaso seguiría siendo religión?

[1] Corey Robin identifica correctamente la naturaleza reaccionaria del pensamiento de derechas en The Reactionary Mind, Oxford University Press, 2011.

[2] Carl Schmitt, State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity, trad. Simona Draghici, Plutarch Press, 2001 [ed. cast.: Estado, movimiento, pueblo, trads. J. M. García Celada y M.-Á. Cobos Gómez de Linares, Eunomía 12 (abril-septiembre de 2017), pp. 273-309]. Giorgio Agamben aborda el panfleto de Schmitt con el propósito de criticar a los movimientos progresistas y de liberación, pero nos parece que descuida las características esenciales que distinguen a los movimientos de derecha. Véase su conferencia «Movement», trad. Arianna Bove [http://www.generation-online.org/p/fpagamben3.htm].

[3] En el análisis de Schmitt, el liderazgo fascista repite algunas de las características del liderazgo desarrollado en los movimientos revolucionarios y emancipadores, pero ahora liberado de las constantes fricciones entre jerarquía y democracia. No debería resultar sorprendente que Schmitt admire el liderazgo político de Lenin y los bolcheviques, así como a Mao Zedong. Véase Theory of the Partisan, trad. G. L. Ulmen, Telos Press, 2007, pp. 48-60 [ed. cast. cit., pp. 68-87].

[4] C. Schmitt, State, Movement, People, cit., p. 37 [ed. cast. cit., p. 298].

[5] El movimiento, afirma, es el elemento central para cualquier proyecto de unidad política entre el Estado (que es político pero estático en el sentido de que no puede implicar a la gente e interpretar sus necesidades) y la gente (que es dinámica pero esencialmente apolítica en el sentido de que es incapaz de expresar sus necesidades, organizar estructuras sociales para satisfacerlas y, sobre todo, tomar decisiones). El movimiento «penetra» tanto en el Estado como en el pueblo, yendo de uno a otro y entrelazándolos. «[Ni] el Estado actual (en el sentido de unidad política)», escribe Schmitt, «ni el pueblo alemán actual (el sujeto de la unidad política «Reich alemán») serían imaginables sin el

movimiento» (p. 12 de la trad. ingl.; ed. cast. cit., p. 280). Los movimientos de derechas, sin embargo, sólo pueden realizar esta función mediadora con una configuración específica del pueblo, mantenido como una unidad, limitada por la identidad nacional, religiosa o étnica. El pueblo, el objeto de los movimientos de derechas, debe ser uno.

[6] C. Schmitt, State, Movement, People, cit., p. 51 [ed. cast. cit., p. 308].

[7] Christopher Parker y Matt Barreto, Change They Can't Believe In, Princeton University Press, 2013.

[8] C. Schmitt, State, Movement, People, cit., p. 48 [ed. cast. cit., p. 306]. Paradójicamente, dado el núcleo racista y fascista de su pensamiento, Schmitt plantea la necesidad de identidad entre el líder y el pueblo como un argumento anticolonial. Esta identidad distingue el liderazgo, según Schmitt, del mando y la dominación, como el dominio británico de Egipto e India, que son caracterizados como una «voluntad ajena».

[9] C. Robin, The Reactionary Mind, cit., p. 55.

[10] Hannah Arendt, Origins of Totalitarianism, Harcourt, 1966, p. 72.

[11] Véase David Roediger, The Wages of Whiteness, Verso, 1991, y W. E. B. Du Bois, Black Reconstruction in America, Oxford University Press, 2014.

[12] Véase Cheryl Harris, «Whiteness as Property», Harvard Law Review 106:8 (junio de 1993), pp. 1707-1791, cita en p. 1758.

[13] La propiedad también tiene género, en modos paralelos a su carácter racial, como han demostrado desde hace tiempo las investigadoras feministas. Las ideologías familiares y las prácticas jurídicas a menudo se intersectan con los discursos religiosos. Los derechos al aborto, LGTBQ y a la inseminación, por ejemplo, constituyen juntos un complejo marco de trabajo en el que el derecho público se entrelaza con las defensas del derecho de propiedad, la herencia y las afirmaciones identitarias.

[14] Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches, 2 vols., trad. Olive Wyon, Macmillan, 1931.

[15] Gershom Sholem, Sabbatai Sevi: The Mystic Messiah, trad. R. J. Zwi

Werblowsky, Princeton University Press, 1976.

[16] Werner Sombart, Der modern Kapitalismus, 2 vols., Duncker & Humblot, 1902; Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trad. Talcott Parsons, Routledge, 2001, 2.a ed.; Ernst Bloch, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, Wolff, 1921; Vittorio Lanternari, The Religions of the Oppressed, New American Library, 1965, y Ranajit Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India, Duke University Press, 1999.

[17] Alain Bertho, Les Enfants du chaos, La découverte, 2016, p. 13.

[18] Para un análisis en mayor detalle del martirio y los ataques suicidas, véase nuestro libro Multitude, Penguin Press, 2004, pp. 45, 54 y 346-347.

[19] Voltaire, «The ABC», en Political Writings, David Williams, ed., Cambridge University Press, 1994, pp. 85-194, cita en p. 147.

[20] Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, Hegner, 1935.

[21] Véase Fred Dallmyr, «Gandhi and Islam: A Heart-and-Mind Unity?», en Douglas Allen (ed.), The Philosophy of Mahatma Gandhi for the Twenty-First Century, Lexington Books, 2008, pp. 143-162.

[22] Sobre el paso de la izquierda a la derecha de los populismos progresistas, véase Zeev Sternhell, Ni droite ni gauche, Seuil, 1983, y Les anti-Lumières: Du XVIIIe siècle à la Guerre Froide, Gallimard, 2010.

[23] Véase Giovanni Tarello, Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham, Giuffré, 1964, y Malcolm Lambert, Franciscan Poverty, Church Historical Society, 1961.

[24] Véase Herbert Grundmann, Religious Movements in the Middle Ages, trad. Steven Rowan, University of Notre Dame Press, 1995.

[25] En sus discusiones contra la propiedad, los franciscanos se remontaban hasta el Jardín del Edén, donde no había «uso del derecho» respecto a la propiedad (usus iuris) sino sólo usus facti, esto es, uso de hecho; el usufructo de bienes en una situación de riqueza y abundancia. Y, aunque estos usos se pierden con la caída del Jardín, se recuperan con la pasión de Cristo.

[26] Giorgio Agamben capta bellamente la importancia de esta revolución teórica moderna en The Highest Poverty, Stanford University Press, 2013. Reconoce los límites de los diversos modos en los que puede subvertir el orden existente, sosteniendo que el usus pauper no logra liberar una «forma de nuda vida» que no esté limitada por reglas. En el concepto franciscano de pobreza, afirma, sigue habiendo una regla impuesta, y la vida no es capaz de liberarse y producir una «forma auténtica». Lo que no podemos aceptar en su interpretación –más allá de la afirmación de que, en la polémica franciscana, el usus pauper demanda expresamente una abdicatio iuris– es que interpreta esto como un vaciamiento de subjetividad, de la opera (praxis) y de cada determinación cooperativa, común o virtuosa del concepto de usus. De hecho, una vez que el franciscanismo lleva al límite la relación entre pobreza (como forma de vida) y usus facti como relación virtuosa con las cosas, sólo se puede dar el siguiente paso y establecer una conexión positiva entre pobreza y uso cuando el común constituye el modo de producción.

[27] Karl Marx, Grundrisse, trad. Martin Nicolaus, Penguin, 1973, p. 296 [ed. cast.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1976 (reimp., 2013), 3 vols.].

[28] Véase Judith Butler, Precarious Life, Verso, 2006; Frames of War, Verso, 2010, y Notes toward a Performative Theory of Assembly, Harvard University Press, 2015.

[29] Spinoza ridiculiza los esfuerzos por adscribir atributos identitarios a lo divino: «El triángulo, si tuviera la facultad de hablar, diría […] que Dios es eminentemente triangular. Por tanto, todo el mundo atribuiría a Dios sus atributos y se haría similar a Dios y el resto le parecería deforme» (carta 56 a Hugo Boxel, 1674, en Complete Works, trad. Samuel Shirley, Hackett, 2002, p. 904, traducción modificada por los autores).

CAPÍTULO V

El auténtico problema está en otra parte

Para resolver los ya citados dilemas del liderazgo planteados por la historia de los movimientos revolucionarios y de liberación, primero hay que medir el alcance del cambio en las condiciones sociales de la acción política. El fin de la modernidad y de la modernización ha reorganizado, en ciertos aspectos cruciales, el espectro de posibilidades políticas. En segundo lugar, y quizá más importante, el actual impasse político no puede superarse adecuadamente desde el ámbito exclusivamente político, asumiendo la autonomía de lo político. Debemos abandonar esta ruidosa esfera del discurso político, como diría Marx, y descender a la oculta morada de la producción y reproducción social. ¿Podemos descubrir (más allá de la modernidad) un ámbito «otro», a mitad de camino entre la multitud y el común, donde la multitud produzca y reproduzca el común?[1].

¡VOLAD LA PRESA!

Maquiavelo nos enseña que, para domar a la fortuna y resistir las imprevisibles tormentas de los acontecimientos políticos, debemos construir una virtud institucionalizada (ordinata virtù) como línea de defensa. Cuando el tiempo es apacible, aconseja, deberíamos construir diques y malecones; de modo que, cuando se eleven violentamente las aguas del río, puedan limitarse los daños[2]. Suscribimos plenamente la prudencia de Maquiavelo. Como dijimos antes, los movimientos necesitan organización e instituciones para perdurar y soportar todo tipo de adversidades. Nadie debería entender las –justificadas y necesarias– críticas contemporáneas del liderazgo y la autoridad centralizada como si negaran la necesidad de la organización política y de las instituciones. Y, aun así, hay ocasiones en las que son más necesarias las acciones destituyentes que las constituyentes, esto es, aquellos momentos en los que la necesidad más

acuciante es quebrar las consolidadas instituciones de dominación y despejar el camino para instituciones nuevas y diferentes. En otras palabras, a veces debemos tomar el otro camino: «¡Volad la presa!».

«Volar la presa» implica, en primer lugar, comprender el punto extremo en que las fuerzas capitalistas dominan hoy la totalidad de nuestras relaciones sociales y políticas, mistifican nuestros deseos y subyugan nuestra productividad, sometiéndola a sus objetivos. También requiere, en segundo lugar, que encontremos los medios para hacer estallar la jaula de la dominación biopolítica, derrocar el poder de mando monetario que imponen los bancos centrales, desafiar la autoridad que surge de la colaboración de todas las estructuras políticas y quebrantar la disciplina que impone la inercia económica.

Esbocemos a grandes rasgos la genealogía de esta situación contemporánea, que analizaremos en más detalle en capítulos siguientes. Las actuales estructuras de dominación capitalista aparecieron como respuesta a las diferentes formas de resistencia que marcaron el acontecimiento global de 1968: luchas anticoloniales y antiimperialistas, movimientos antirracistas, movimientos feministas, revueltas obreras, diversas formas de rechazo a la disciplina y el control capitalista y muchas otras. Un efecto de estas luchas sería el modo en que, especialmente en los países dominantes, el gasto público excedió sus límites y, durante un tiempo, la deuda pública se convirtió en la única clave para el desarrollo y para mantener el control sobre el malestar social. Sólo a través de una represión social generalizada, y tras la reorganización del orden social en los años siguientes –los primeros años de la década de 1970 fueron cruciales–, pudo recuperarse y salvarse el sistema capitalista[3]. Estos son los años en los que nació el neoliberalismo. El golpe de Estado de 1973 en Chile despejó el camino para el experimento neoliberal y la aplicación radical de la economía de la Escuela de Chicago. Margaret Thatcher y Ronald Reagan dieron comienzo a las estrategias neoliberales en sus países, pero Tony Blair y Bill Clinton (con Gerhard Schröder un poco después) las consolidaron definitivamente a través de la destrucción de las estructuras de bienestar, las protecciones laborales y la entronización de las finanzas globales. Blair, Clinton y Schröder hicieron el «trabajo sucio» para la clase capitalista y supervisaron –bajo el disfraz del centrismo reformista– el triunfo de la revolución neoliberal [sic]. Este «trabajo sucio» certificó la muerte de la izquierda oficial, y hoy ese cadáver pesa sobre todos los partidos socialdemócratas y bloquea completamente sus intentos de representar a las clases populares.

Las relaciones capitalistas se pusieron a partir de entonces en movimiento, a través de formas políticas y económicas de control y represión, y una reforma postindustrial, digital y biopolítica de los procesos de producción. En este proceso, con los conflictos que surgieron entre la composición social de la fuerza de trabajo y la nueva composición tecnológica del capital, se quebraron todas las correspondencias que habían existido entre la sociedad productiva y la política capitalista, entre formas de resistencia y figuras de mando. El poder de mando capitalista funciona cada vez más como un puro ejercicio de poder, destinado a contener el malestar social dentro de márgenes estrechos, a veces con medios violentos de pacificación. En la medida en que aumenta el ejercicio soberano del poder sobre las relaciones sociales, también lo hacen los diversos mecanismos de ventajas y privilegios para las elites financieras y propietarias; en otras palabras, corrupción. ¿De qué otro modo podemos llamar a un poder que ya no respeta ninguna proporcionalidad en sus planes de explotación y distribución?

Esto es lo esencial en la historia de la interacción entre la composición política de la clase obrera y las estructuras políticas del capital desde 1968 hasta 1989, pero, por supuesto, las luchas sociales, como ya vimos brevemente, no se detuvieron; por el contrario, dentro de esta crisis encontraron modos de abrir nuevas sendas de resistencia. El ciclo de las luchas altermundialistas, que nació quizá en Chiapas en 1995 o en Seattle en 1999, se cerró en gran medida tras los ataques del 11 de Septiembre (y este cierre fue un subproducto de la «guerra contra el terror»), pero no se perdieron sus elementos centrales. Nació otro ciclo después de la crisis de 2008: el de las diversas «primaveras» caracterizadas por las acampadas y la ocupación del espacio urbano. Estas luchas parecieron brillar y extinguirse rápidamente, para reaparecer después en otros lugares acaso con más fuerza. Y, aun así, esos ciclos no han logrado idear una nueva y efectiva forma organizativa que se adecue a las necesidades de hoy. Todavía tenemos que entender por qué esa riqueza de luchas –durante un largo periodo y dentro de una amplia variedad de contextos nacionales y políticos– sigue demostrando una pobreza organizativa.

En el pasado, hemos empleado por razones pedagógicas una concepción hegeliana de la dialéctica entre «en sí» y «para sí» con el objeto de entender mejor las necesidades organizativas: la clase en sí, esto es, la existencia empírica de la clase, tendría que transformarse en clase para sí, imbuida de una conciencia de su posición y potencial. Este esquema, sin embargo, está hoy completamente desgastado. Esa dialéctica siempre ha estado atravesada por el prejuicio dualista que ve, en la conciencia, una operación reflexiva de una naturaleza superior:

según esta teoría, conciencia, mente, razón y voluntad individual son capacidades humanas, que dominan (y deben dominar) la vida, el cuerpo, las pasiones y el ser mismo. Giremos la esquina, y nos encontraremos de vuelta con el centauro del pensamiento político moderno, una perspectiva que los sectores dominantes del pensamiento revolucionario moderno aceptaron completamente. En el contexto de la biopolítica actual, es posible un nuevo tipo de reflexión sobre la organización que, a partir de la inversión de las dos mitades del centauro, rápidamente acabe rechazando completamente sus dualismos. El régimen de necesidades organiza la sensación y la conciencia, la imaginación interrumpe y reconfigura la relación entre razón y pasiones y la reflexión se abre camino a través de procesos performativos y la construcción de dispositifs abiertos al futuro.

Tengamos en cuenta que, como dijimos antes, es inútil sostener que la composición política de las luchas deba corresponderse o crecer directamente a partir de la composición técnica de las nuevas formas del trabajo, tanto si se conciben en términos industriales como si se desarrollan en formas de red. Quedaron atrás los días –afortunadamente– en los que la clase obrera o, más específicamente, el segmento de ella más central para la producción capitalista, podía afirmar que representaba a todos en la lucha. Quedaron atrás las épocas en las que los trabajadores industriales podían reivindicarse como representantes de los campesinos, en las que los trabajadores varones podían adjudicarse la representación de las mujeres en la esfera reproductiva, en las que los trabajadores blancos podían afirmar que representaban a los trabajadores negros, etc. Si en nuestros días la invención de una organización política, incluso en forma subversiva, se adecua a las estructuras del capital, deviene un gesto vacío, o algo peor. Sólo la cooperación social, que se extiende a las esferas de la producción y reproducción social, puede proporcionar un marco adecuado para la organización.

Deberíamos subrayar que cuestionar la relación entre la composición técnica y la composición política de la clase obrera (o, mejor, de las multitudes que trabajan y son explotadas bajo el mando de los biopoderes capitalistas) subvierte también la definición tradicional (que podría ser más engelsiana que marxiana) del modo en que la superestructura política es determinada por la base económica. Antonio Gramsci y Louis Althusser criticaron hace mucho este marco, reconociéndolo como el producto indirecto de una concepción filosófica espiritualista, y considerándolo el residuo de un materialismo tosco. Nació, de hecho, como simple reflejo de una metafísica del conocimiento, de la sociedad y del ser

humano, que separaba el espíritu de la materia. «Si el concepto de estructura se concibe “especulativamente”», afirma Gramsci, «sin duda se convierte en un “dios oculto”, pero, por eso mismo, no debe ser concebido “especulativamente” sino históricamente, como el conjunto de relaciones sociales en las que se mueven y actúan los hombres reales, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la “filología” y no de la “especulación”»[4]. Althusser afirma algo similar respecto a la ideología. «Las ideologías», escribe, «no son puras ilusiones (errores), sino cuerpos de representaciones existentes en determinadas instituciones y prácticas: figuran en la superestructura y se fundan en la lucha de clases»[5]. Trabajar de nuevo este paso más allá del dualismo metafísico (aunque sus dos polos estén permeados de teoría revolucionaria), es un modo de interpretar una experiencia larga y sufrida, pero victoriosa, del marxismo contemporáneo, que consiste en negarse a que cualquier cosa sobredetermine las luchas, que son incluso más determinantes si se comparan con las nuevas características de los biopoderes capitalistas y las estrategias de la multitud para derrocarlos.

SEGUNDA RÉPLICA: BUSCAR LA ONTOLOGÍA PLURAL DE LAS COALICIONES COOPERATIVAS

Llegados a este punto, solamente en los movimientos de la multitud puede encontrarse una solución al problema del liderazgo. Antes de comentar cómo puede idearse un liderazgo que sea meramente táctico –una proposición difícil e incluso peligrosa, lo admitimos–, necesitamos investigar sobre la ontología de la multitud y descender a la realidad social para confirmar que las transformaciones contemporáneas de la producción social están haciendo posible una multitud capaz de proyectos estratégicos. No pretendemos sugerir que los movimientos sociales sean todo, ni suficientes por sí mismos, pero sí presentan una sustancia ontológica potente, y debe comprenderse esta naturaleza de los movimientos para enmarcar adecuadamente nuestro actual problema político. Los movimientos que nos interesan a menudo tienen una naturaleza kárstica; esto es, fluyen a veces a plena luz y otras descienden a canales subterráneos, pero, en conjunto, logran generar una acumulación de prácticas y subjetividad. Sus flujos depositan capas geológicas de un ser social sedimentario. Por esta razón, debemos centrarnos por un momento en estos flujos discontinuos y múltiples

que caracterizan a la ontología plural de la política.

Nuestra idea de ontología se refiere aquí a una explicación histórica del ser que está firmemente asentado y formado (Da-sein, «ser-ahí») en nuestra existencia colectiva. Pero se podría objetar: ¿cómo puedes proponer un método ontológico que esté radicado en la historia –ser en historia y ser de la historia– cuando la historicidad implica relativismo? Mientras que el ser es necesario, según esta concepción, la historia es siempre contingente. Esta objeción, sin embargo, implica un punto de vista metafísico que busca certezas en la fundamentación (trascendental) de la conciencia o en el plano sublime de la trascendencia. Sin embargo, nuestro concepto de ontología histórica, más allá de la metafísica, está completamente inmerso en la experiencia, y anclado en su historicidad. La historia e historicidad del Dasein no son fenómenos indiferentes o accidentales que, vistos desde arriba, puedan ser relativizados por una pretensión de verdad absoluta, sino que crean expresiones verdaderas en y por la acción humana. Su verdad está determinada por su poder constituyente –el poder de constituir un nuevo ser común– y su falsedad se define por la medida en que destruyen o limitan el ser común. Wilhelm Dilthey propuso una similar definición hermenéutica de la verdad cuando, en respuesta a la afirmación de Martin Heidegger de que lo «histórico» había sido empobrecido y reducido al nivel «óntico» (para Heidegger, un mero «ser presente»), Dilthey replicó que, en el reino de la experiencia, la vivencia o Erlebnis de lo óntico (una operación expresiva que sobrepasa el relativismo que anula la acción humana) puede construir la verdad de la existencia[6].

Para investigar acerca de este ser histórico, volvamos a la experiencia de aquellos movimientos de 2011, a menudo caracterizados por acampadas y ocupaciones del espacio urbano, que estallaron de nuevo en 2013 en Turquía y Brasil, con fuertes ecos en Israel y Reino Unido en el verano de 2011, Quebec en 2012, Hong Kong en 2014 y las protestas de Black Lives Matter en Estados Unidos, que comenzaron en 2014. Estas luchas emergieron en contextos políticos muy diferentes, pues derribaron regímenes autoritarios en Túnez y Egipto, por ejemplo, o se enfrentaron a gobiernos de centro-izquierda en España, Estados Unidos y Brasil, y sus protagonistas tienen formas de vida muy diferentes. ¿Por qué, entonces, los consideramos como parte del mismo ciclo y como figuras de una misma realidad vivida? Una obvia continuidad entre estos movimientos es que comparten todo un repertorio de protesta. Interpretan, por así decir, la misma partitura, lo que, en muchos casos, implica las mismas prácticas de acampadas y ocupaciones que temporalmente hacen común el

espacio público, abiertamente accesible a todos y gestionado colectivamente según reglas innovadoras que a menudo se deciden en asambleas o foros. Otro aspecto que comparten, que es más complejo pero no obstante real, es la reivindicación de un nuevo sistema democrático, que a menudo se concibe en miniatura dentro de la gobernanza de las propias acampadas[7].

Detrás de estas aspiraciones y prácticas compartidas, hay un hecho más fundamental: la ontología plural que expresan los movimientos. Pequeños grupos y comunidades centrados en cuestiones vecinales específicas –brutalidad policial, alquileres altos, desahucios hipotecarios o violencia sexual– se conectan formando redes poderosas. Estas conexiones, y los lenguajes comunes que las apoyan, son esenciales. Los movimientos (sean o no conscientes de esto) encuentran apoyo en modelos federalistas; desde luego, no en las tradiciones federalistas de soberanía estatal, sino en las modalidades federalistas de asociación y articulación. Sin renunciar a su propia autonomía y diferencia, una amplia pluralidad de grupos y subjetividades son capaces de formar coaliciones y cooperar en proyectos sociales y políticos comunes. No debería resultar sorprendente, entonces, que las fuerzas represoras se hayan centrado en romper estas lógicas asociativas. En el norte de África, el fanatismo religioso a menudo acaba siendo un medio eficaz para crear divisiones; en Brasil y Reino Unido las campañas racistas logran dividir a los grupos urbanos y suburbanos; en Norteamérica, las provocaciones dirigidas a empujar a algunos manifestantes para que cometan actos violentos crea fracturas en los movimientos y, en todas partes, la represión policial al viejo estilo, junto con las campañas mediáticas, son herramientas eficaces para romper las conexiones.

Estos movimientos son el corazón de la ontología plural: un pluralismo de las subjetividades, de múltiples modelos de temporalidad y de una amplia variedad de modos de lucha, que surgen de diferentes tradiciones y expresan diferentes objetivos, juntos forman un poderoso enjambre que se mantiene unido mediante la lógica de la cooperación. Su meta es crear un modelo de democracia constituyente en el que las diferencias puedan interactuar y crear juntas nuevas instituciones: contra el capital global, contra la dictadura de las finanzas, contra los biopoderes que destruyen la tierra, contra las jerarquías raciales y por el acceso y la autogestión del común. El siguiente paso para los movimientos, por tanto, no sólo pasa por confirmar esta voluntad de animar y encarnar nuevas relaciones humanas, sino también por participar desde abajo en la construcción de nuevas instituciones. Si hasta este punto los movimientos han construido principalmente una «política de la pluralidad», ahora deben poner en marcha una

«máquina ontológica» de pluralidad.

Usamos el término multitud para nombrar al agente de esta ontología plural. Hemos subrayado en otro lugar que multitud designa una diversidad radical de subjetividades sociales que no se forman espontáneamente, sino que necesitan un proyecto político para organizarse[8]. La multitud, entendida como un proyecto político, es la bisagra entre la ontología social plural y la posibilidad de una democracia real. Sin embargo, no podemos comprender plenamente esta ontología plural, o llegar a ese proyecto político, si nuestra visión queda fijada en el ámbito político, incluso cuando analizamos las protestas, rebeliones y revueltas más poderosas. Los propios movimientos sólo son síntomas de una realidad social más profunda, insertos en las prácticas cotidianas, las capacidades de la multitud y sus circuitos de producción y reproducción social.

TERCER LLAMAMIENTO: TOMAR EL PODER, PERO DE OTRO MODO

No retrocedemos ante el hecho de que, para cambiar el mundo, necesitamos tomar el poder y no sentimos simpatía hacia aquellos que quieren conservar su pureza y prefieren rechazar el poder para conservar las manos limpias. Pero somos igualmente conscientes de que limitarse a ocupar los salones del poder con gente más honesta, moral o bienintencionada, aunque sea mejor que la alternativa, nunca traerá el cambio que buscamos. Parece que estamos atrapados en un dilema –no podemos tomar el poder y no podemos no tomar el poder–, pero, en realidad, sólo se trata de un problema mal planteado. Necesitamos examinar en detalle lo que significa tomar el poder y, sin duda, lo que significa el poder mismo.

La mayoría de lenguajes europeos tienen dos términos para el poder –potestas y potentia en latín, pouvoir y puissance en francés, poder y potencia en castellano, Macht y Vermögen en alemán–, mientras que el inglés sólo tiene una[9]. En un primer momento esto puede parecer un ejemplo de la pobreza de la lengua inglesa y, en el pasado, hemos intentado remediarlo, de manera más bien poco elegante, empleando las mayúsculas y distinguiendo así entre Power y power, usando Poder [Power] para nombrar a los poderes verticales y centralizados de gobierno –el poder de mando capitalista–, y biopoder, mientras que empleamos

poder [power] para los procesos horizontales de resistencia, la fuerza del trabajo vivo y los aspectos creativos de la biopolítica. Pero, tras examinar la cuestión, es posible que, si el inglés no señala mediante diferentes términos esa distinción dentro del significado del poder, esto sea paradójicamente una fortaleza, en la medida en que nos obliga a afrontar las relaciones entre las dos concepciones del poder y a articular un posible pasaje entre ellas.

Comencemos con la definición del poder en Maquiavelo –como decisión y virtud, como astucia y fortuna en la construcción y legitimación de la relación de gobierno, que requiere consenso y exige obediencia– en relación con la de Foucault, que define «el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de otros» subrayando, de este modo, el margen de libertad de aquellos sujetos al poder[10]. Las dos definiciones comparten la fundamentación del poder en una relación de o entre agentes. Si estos agentes se conciben como cualitativamente diferentes y fijos en sus posiciones –autoridad de un lado y resistencia del otro, dominación en un lado y sumisión o consenso en el otro–, entonces quizá resulte satisfactorio conservar la distinción entre Poder (potestas, pouvoir, Macht) y poder (potentia, puissance, Vermögen) y centrar el análisis en cómo interactúan y se oponen entre ellas. Este es el marco interpretativo que se despliega, por ejemplo, cuando la vulgata economicista del marxismo dogmático habla de la relación de poder entre «capital constante» y «capital variable»: en un rincón está el capital y en el otro, en una posición subordinada y antagonista, está la fuerza de trabajo. El problema es que, si se fija de este modo, nunca podrá superarse la relación entre la superioridad de uno y la subordinación del otro. La subordinación del capital variable al constante, por volver al ejemplo del marxismo dogmático, no puede combatirse sustancialmente desde dentro de los términos de esa relación, sino introduciendo un elemento exógeno, esto es, el desarrollo de la conciencia política.

Cuando volvemos a Maquiavelo y Foucault, sin embargo, y miramos más de cerca, podemos comenzar a ver cómo puede subvertirse la relación de fuerza y cómo el «poder» puede reestructurar el «Poder», forzándonos a reinterpretar y relativizar la distinción. La clave está en reconocer que el Poder, por sí solo, es débil e insuficiente, que sólo puede vivir de la relación, absorbiendo las energías vitales de aquellos a quienes intenta gobernar. Concebido en términos del león o el zorro, como fuerza o astucia, bestia o humano, técnica o máquina, etc., todas estas imágenes esconden el hecho de que el Poder se enfrenta a un adversario viviente e indestructible. Y, aun así, el Poder no es sólo una realidad maligna. La lucha contra el Poder, que tiene lugar dentro de la relación que lo define, no es

sólo un esfuerzo por desmontar las actuales características del Poder (mando y dominación); no es sólo un intento de romper la fisonomía estructural (económica y estatal) del Poder y, por tanto, poner en marcha potentes procesos de la subjetivación y liberación del trabajo. Es también una larga marcha que desestructura la relación entre Poder y poder, hasta el punto de deshacer el equilibrio y colocar el concepto y la realidad del poder en el centro de la relación, dándole así prioridad y hegemonía.

Llegamos, por tanto, a un tercer llamamiento. Después del primer llamamiento a otorgar la responsabilidad estratégica a los movimientos en las luchas progresistas y de liberación, y a limitar el liderazgo a una posición táctica; después del segundo llamamiento, para desarrollar nuevas instituciones animadas por la acción constitutiva de los movimientos más allá de los mecanismos tradicionales de representación y regulación a través de los cuales la tradición moderna dominante ha entendido la democracia, y teniendo en cuenta la primera y segunda respuesta, que dependen de las redes cooperativas de producción social para que interpreten las coaliciones destinadas a la organización de la acción política, que crean una ontología social plural, estamos listos para un tercer llamamiento: tomar el poder, sin limitarse a ocupar las instancias e instituciones existentes de dominación con mejores líderes sino alterando, fundamentalmente, las relaciones que designa el poder, transformando así el propio poder. Identificar los medios a nuestra disposición para lograr esto será una tarea central de la cuarta parte.

Antes de que podamos enfrentarnos directamente a este problema, sin embargo, tendremos que investigar cómo debe leerse desde una perspectiva dual la crisis de la relación del poder capitalista. En la segunda parte examinaremos, desde abajo, desde el punto de vista de los subordinados, cómo hoy la multitud no sólo se opone a la organización capitalista del poder de mando, sino que también idea modos de vida y formas de producción y reproducción que van más allá de la capacidad capitalista para ejercer el poder. En la tercera parte veremos cómo el capital y sus instituciones han intentado responder a estos desarrollos, ajustando sus mecanismos de explotación y desarrollando modos de poder de mando financiero que constituyen la base de la gobernanza neoliberal. Analizar cómo incluso en el centro de estas transformaciones nacen resistencias y luchas será también parte de nuestra tarea. La cuarta parte, finalmente, tendrá que estrechar el círculo y trazar rutas de resistencia y prácticas subversivas que lleven a la construcción de una organización democrática nueva y sostenible de la sociedad, el Príncipe del común.

EL MARXISMO CONTRA DAS KAPITAL

En Historia y consciencia de clase, György Lukács celebra el modo en que Rosa Luxemburg retornó al joven Marx y desarrolló ulteriormente su capacidad para confrontar las categorías económicas y legales del desarrollo capitalista a través de la construcción de subjetividad revolucionaria. Como hizo Lenin en El Estado y la revolución, Luxemburg resolvió una paradoja central de la teoría marxista que, oponiendo libertad y necesidad, parecía reducir las perspectivas de la acción revolucionaria a algún tipo de mecanicismo decimonónico y, al hacerlo, negaba su potencial. Mientras que Lenin quedó absorbido por su dedicación a la construcción del socialismo en Rusia –continúa Lukács–, Luxemburg fue capaz de renovar la «ortodoxia» marxista y, con ello, superar la concepción moderna dominante del poder, que es absolutista en el sentido de que considera el poder como uno e indivisible –una concepción que también infecta a gran parte del pensamiento comunista–. Siguiendo la línea de Luxemburg, según Lukács, el «marxismo occidental» fue capaz de romper con la ontología mecanicista de la Segunda y Tercera Internacional, que fue inevitablemente catastrófica. Con ello se formuló una nueva ortodoxia, que enfrentaba, tal y como quería Gramsci, el marxismo y Das Kapital, destruyendo el fetiche de la objetividad científica para liberar la dinámica de la lucha de clases como un poder ontológico y un dispositif de la subjetivación constituyente. El poder del capital existe en cuanto enfrentado a la clase obrera; la toma del poder por la clase obrera debe afirmarse frente al capital; por consiguiente, el concepto de poder y la sustancia del capital se definen en su condición de dualidad y conflicto. Eso pone fin a la concepción moderna (y, obviamente, teológica) del poder como uno e indivisible.

Leyendo a Marx y reinterpretando a Hegel, Lukács sitúa la acción filosófica en cuanto interpretación de la totalidad. Después de 1917, esa totalidad recibió otra forma con el proceso revolucionario de los sóviets y la clase obrera organizada dentro del movimiento comunista. Este proceso transforma la totalidad de dos modos: produciéndola y siendo su producto, como sujeto y objeto. El sujeto proletario no es simplemente el producto de un proceso histórico, una «cosa» producida y dominada por el capital, sino también un modo de conducta ética y política, liberándose de las relaciones capitalistas

desde su interior, para ir más allá del capital. La praxis revolucionaria revela la potencia coordinada de los diferentes modos específicos de conducta en la lucha. Así nace el marxismo occidental y, aunque acabara asfixiado por el dogmatismo estalinista, renació más fuerte que nunca después de la Segunda Guerra Mundial y, especialmente, después de 1968[11].

Hay que señalar que lo occidental en el marxismo occidental es su contraste, en los estrictos términos de la geografía regional europea, con el dogmatismo oriental del socialismo científico soviético. Hay muchas otras corrientes poderosas y creativas de la teoría marxista del siglo XX que están situadas fuera de este restrictivo mapa europeo, igualmente no occidentales y no orientales, e incluyendo, por dar solamente unos pocos nombres que indiquen su diversidad, a Roberto Schwartz en Brasil, Álvaro García Linera en Bolivia, Wang Hui en China, Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty en India, Cedric Robinson en Estados Unidos y Walter Rodney en Guyana. Las autoras feministas socialistas, incluso aquellas radicadas en Europa y Estados Unidos, como Christine Delphy, Mariarosa Dalla Costa y Nancy Hartsock, probablemente también deberían ser consideradas dentro de este ámbito «no occidental» del marxismo. Las contribuciones al marxismo de estos no Occidentes han sido extraordinariamente significativas, pero permítasenos limitar aquí nuestra visión al marxismo occidental en su acepción convencional para apreciar tanto su riqueza teórica como sus limitaciones.

No hay escasez de críticas de las ideas de Lukács, y es fácil (y correcto) reprocharle, por un lado, transformar a la clase obrera en una suerte de Prometeo y artífice de un proceso revolucionario ideal y, por el otro lado, que viera a la clase obrera como el único sujeto capaz de liderar la emancipación. Y, aun así, también es innegable el realismo presente en la reinvención que Lukács hace del marxismo. Imagina a un sujeto social que devuelve el mundo a una producción libre, la totalidad del deseo de los obreros. «Una revolución política», escribe Lukács, «se limita a sancionar una situación económico-social que se ha impuesto ya, parcialmente por lo menos, en la realidad económica […]. La revolución social apunta, precisamente, a la transformación de ese mundo [social] circundante. Y cada una de esas transformaciones choca tan abruptamente con los instintos del hombre medio que este ve en ella una amenaza catastrófica contra la vida en general, una ciega fuerza de la naturaleza, como una inundación o un terremoto»[12]. Aquí es donde actúa el Prometeo de Lukács, derrotando ambas preconcepciones: la que establece que el orden presente es natural y necesario y la concepción idealista del cambio

político. No se trata de un sujeto ideal, sino de una realidad de masas, constituida por la potencia del trabajo transformado revolucionariamente e impulsada por el espíritu de una clase obrera que intenta revolucionar toda la vida –la totalidad– y que ha visto en la Revolución bolchevique las semillas de un nuevo mundo.

Después de 1968, el marxismo occidental renació, recuperando el concepto de totalidad y desarrollándolo en el tiempo: la historia como proceso y mutación continua del modo capitalista de producción; la acción de la clase obrera como un movimiento que implica la producción de subjetividad entre revolución social y revolución política. Maurice Merleau-Ponty anticipó en ciertos aspectos 1968, al traducir esta nueva experiencia de la historicidad –como producto y como productiva– al lenguaje y las prácticas proletarias de la segunda mitad del siglo XX. Remitiéndose explícitamente a Historia y conciencia de clase de Lukács, Merleau-Ponty incorpora la subjetividad de la historia y libera a la subjetivación de la visión prometeica de Lukács, mientras conserva intacta su potencia:

La historia adquiere forma de acuerdo con nuestras categorías, pero nuestras categorías también se liberan de su parcialidad en contacto con la historia. El viejo problema de las relaciones del sujeto y del objeto se transforma y se supera el relativismo desde que se los plantea en términos de historia, puesto que aquí el objeto está constituido por las huellas dejadas por otros sujetos, y porque el sujeto, el entendimiento histórico, tomado en el tejido de la historia es, por ese mismo hecho, capaz de autocrítica […]. Lo que Lukács quiere preservar con la teoría de las ideologías y de la literatura, sobre la cual casi no ha variado desde hace treinta años –y aquello a lo cual apuntan sus adversarios–, es un marxismo que incorpora la subjetividad a la historia sin hacer de ella un epifenómeno; es el meollo filosófico del marxismo, su valor cultural y, finalmente, su significación revolucionaria que, como lo veremos, es solidaria con esa subjetividad[13].

Aquí de nuevo las dos relaciones –producto de la conciencia y productividad de la conciencia– se mantienen juntas.

Merleau-Ponty también transforma el concepto de totalidad, ampliando y profundizando el pensamiento de Lukács. Ahora la perspectiva idealista y totalizante se presenta como mistificación del capital. Presenta a la sociedad «subsumida» bajo el poder de mando, «reificada» en el mercado. Subsunción real = biopoder.

Pero siempre hay resistencia al poder de mando, y un impulso subversivo contra las jerarquías del mercado; una clase rebelde que sacude la objetividad capitalista desde dentro e intenta despejar el camino para una subjetivación revolucionaria.

En lugar de centrarse en las hipóstasis de la totalidad capitalista, lectura que caracteriza a los autores de la Escuela de Fráncfort (que, en este aspect,o parece dirigida, como sostuvo Hans-Jürgen Krahl, a neutralizar la obra de Lukács), Merleau-Ponty subraya cómo la lucha de clases agita y reabre continuamente la realidad total del poder[14]. Considera que, en el discurso de Lukács, la totalidad reificada está paradójicamente abierta, precisamente porque está totalizada. Esta ya no es una dialéctica de la superación, una Aufhebung idealista que restaura el orden, sino una «hiperdialéctica» de la ruptura. Merleau-Ponty inicia una práctica de pensamiento que está predispuesta a captar el procedimiento dialéctico de la revolución, no como pacificación dentro de la trinidad sino como como irreductible y conflictiva: una dialéctica material, corpórea, viviente.

En el largo periodo que ahora nos separa de aquel «breve siglo XX» que acabó en 1968, el capitalismo no se ha detenido. Pero tampoco aquellos que producen y reproducen la sociedad, que siguen siendo la fuerza impulsora y antagonista del desarrollo capitalista. Las transformaciones del trabajo y de la fuerza de trabajo han llevado a una era de producción biopolítica, en la que la producción de subjetividad desempeña un papel significativo en la creación de valor económico. El capital entiende este cambio y desarrolla su productividad a través de ulteriores socializaciones de la producción. La práctica capitalista de sujeción a través de la reificación del mundo de la vida y del propio ser humano, en una sociedad subsumida bajo el capital, impone una camisa de fuerza a la fuerza de trabajo en el nivel de la totalidad. Observad las teorías del management capitalista y encontraréis propuestas más o menos explícitas para dominar la subjetivación de los trabajadores instándoles, sobre todo, a amar su puesto de trabajo pese a la odiosa realidad.

Un logro del marxismo occidental fue renovar nuestra comprensión de los procesos de transformación social. «Totalidad como verdad» significa la construcción de la totalidad sobre la base de singularidades, dando prioridad a las dimensiones emancipadoras de la subjetividad. En Merleau-Ponty, este modelo epistemológico está enmarcado por la crítica de la dictadura soviética, que se presenta como el enfrentamiento entre totalitarismo y subjetividad. A través de este concepto de dialéctica que rompe con la modernidad, el comunismo se convierte, como dice Merleau-Ponty, en «una sociedad en crisis permanente y en un continuo desequilibrio, que reemplaza al gobierno por la revolución»[15]. Este comunismo no tiene nada que ver con las nociones convencionales de progreso y progresismo.

Otro logro, que a menudo no se articula explícitamente en el marxismo occidental, es haber renovado nuestra concepción del poder. El poder se entiende como completamente inmanente, sin ninguna unificación o expresión trascendental de continuidad teológica, sin una centralización global del pensamiento y el gobierno, y sin el supuesto de que sus elementos estén o puedan estar unificados. Esto se hace eco del modo en que Deleuze interpretó, correctamente desde nuestro punto de vista, la concepción del poder de Foucault: «El poder carece de esencia; es operatorio. No es atributo, sino relación»[16]. El poder «inviste» a los dominados, como dice Foucault, y opera a través de ellos y sus prácticas, pero a cambio, en su lucha contra el poder, los dominados también hacen uso de todas las conductas y prácticas que el poder ha ejercido sobre ellos. La palabra final sobre el poder es que la resistencia lo antecede: «En Foucault», continúa Deleuze, «hay un eco de las tesis de Mario Tronti en su interpretación del marxismo: la idea de una resistencia "obrera" que sería anterior con relación a la estrategia del capital»[17]. Las relaciones de poder están completamente cerradas dentro del diagrama, mientras que las resistencias tienen una relación directa con el «afuera» del que derivan los diagramas. Y no es ninguna coincidencia que en Foucault las resistencias afirmen una pluralidad completamente transversal.

¿Debería considerarse a Foucault, entonces, como el representante último del marxismo occidental? Lo que es importante para nosotros, desde luego, no es colocarle esa etiqueta sino descubrir la continuidad de resistencias y luchas a lo largo de todo este periodo teórico, un periodo de reinterpretaciones explícitas e implícitas del marxismo. Y, sobre todo, queremos extraer, de estas analogías, una pregunta que hemos afrontado en otros términos en páginas anteriores de este libro: ¿dónde está el liderazgo cuando ya no puede proponerse una

concepción «esencial» del poder, cuando la totalidad aparece como fracturada, o cuando los movimientos reclaman para sí mismos la estrategia de la revolución?

[1] Deberíamos señalar algunas tendencias académicas, dentro de la crítica de la modernidad, que consideramos aliadas de nuestro proyecto. Véase, por ejemplo, el análisis de Bruno Karsenti de la historia de las ciencias sociales modernas en términos de una autocrítica del individualismo, D'une philosophie à l'autre, Gallimard, 2013. Desde el punto de vista burgués, de hecho, la legitimación del individualismo ya no se plantearía como un individualismo ilustrado o como las llamadas teorías organicistas de la contrarrevolución. Sin embargo, Karsenti considera que la tarea actual, más allá de la modernidad, es confrontar el declive de las ciencias humanas individualistas a través de una arqueología de las ciencias sociales. Otra corriente importante de críticas de la modernidad la representa el trabajo de Walter Mignolo y el reconocimiento de la relación intrínseca de la modernidad con la colonialidad. Véase, por ejemplo, The Darker Side of Western Modernity, Duke University Press, 2011.

[2] Niccolò Maquiavelo, The Prince, trad. Peter Bonadella, Oxford University Press, 2005, p. 84 [ed. cast. cit., p. 151].

[3] Para algunos argumentos importantes que fechan el cambio en el desarrollo capitalista en los primeros años de la década de 1970, aunque con diferentes énfasis, véase G. Arrighi, The Long Twentieth Century, cit.; David Harvey, A Brief History of Neoliberalism, Verso, 2007 [Breve historia del neoliberalismo, trad. Ana Varela, Madrid, Akal, 2007], y Wolfgang Streeck, Buying Time, Verso, 2014.

[4] Antonio Gramsci, Further Selections from the Prison Notebooks, ed. y trad. Derek Boothman, University of Minnesota Press, 1995, p. 347 (citado en Peter Thomas, The Gramscian Moment, Brill, 2009 p. 275) [traducimos a partir de Quaderni del carcere, edición de Valentino Gerratana, cuaderno 10, vol. II, Turín, Einaudi, 1975, p. 1226. (N. del T.)].

[5] Louis Althusser, Essays in Self-criticism, trad. Grahame Lock, New Left Books, 1976, p. 155.

[6] Wilhelm Dilthey y Paul Yorck von Wartenburg, Briefwechsel zwischen

Wilhelm Dilthey und dem Graf Paul Yorck von Wartenburg, Niemeyer, 1923.

[7] Sobre el ciclo de movimientos que comenzó en 2011, además de nuestro Declaration, Argo Navis, 2012 [ed. cast.: Declaración, trad. R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2012], véase Alain Badiou, The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings, trad. Gregory Elliott, Verso, 2012, y Paul Mason, Why It's Still Kicking Off Everywhere, Verso, 2013.

[8] Para una explicación del concepto de multitud como un proyecto político y respuestas a algunas críticas del concepto, véase Michael Hardt y Antonio Negri, Multitude, Penguin Press, 2004, pp. 219-227 [ed. cast: Multitud, trad. de J. A. Bravo, Madrid, Debate, 2004], y Commonwealth, Harvard University Press, 2009, pp. 165-178 [ed. cast: Commonwealth, trad. R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2011, pp. 177-178].

[9] Véase Michael Hardt, «Translator's Foreword: The Anatomy of Power», en Antonio Negri, The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics, University of Minnesota Press, 1991, pp. 11-16. Aquellos interesados en las raíces filológicas de esta distinción pueden considerar el uso de potestas y potentia en las Consolaciones de la filosofía de Boecio, que es, en ciertos aspectos, representativo de la tradición latina. Véase Clifford Robinson, «The Longest Transference: Self-Consolation and Politics in Latin Philosophical Literature», tesis doctoral, Duke University, 2014, y Joseph Dane, «Potestas/potentia: Note on Boethius's De Consolatione Philosophiae», Vivarium 17:2 (1979), pp. 81-89. Se emplean diferentes términos alemanes para verter el término latino potentia, incluyendo die Macht y das Potential. En el contexto filosófico, preferimos la traducción genérica das Vermögen y también el verbo vermögen, como en esta traducción alemana de un conocido pasaje de Spinoza: «Was freilich der Körper alles vermag, hat bis jetzt noch niemand festgestellt» [«Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo»] (Ethik, trad. Jakob Stern, Holzinger, p. 97).

[10] Michel Foucault, «The Subject and Power», Critical Inquiry 8:4 (verano de 1982), pp. 777-795, cita en p. 790. Para Maquiavelo, estamos pensando principalmente en El Príncipe.

[11] Para dos excelentes revisiones del marxismo occidental, véanse Perry Anderson, Considerations on Western Marxism, Verso, 1976, y Fredric Jameson, Marxism and Form, Princeton University Press, 1974 [eds. cast.

respectivamente: Consideraciones sobre el marxismo occidental, trad. Néstor Míguez, Madrid, Siglo XXI, 1977 y 2017; y Marxismo y forma. Teorías dialécticas en la bibliografía del siglo XX, trad. Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2016].

[12] G. Lukács, History and Class Consciousness, trad. Rodney Livingstone, MIT Press, 1971, p. 258 [ed. cast. cit., pp. 269-270].

[13] Maurice Merleau-Ponty, «"Western" Marxism», en Adventures of the Dialectic, trad. Joseph Bien, Northwestern University Press, 1973, pp. 30-58, citas en pp. 30-31 y 41 [ed. cast.: Las aventuras de la dialéctica, trad. León Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pp. 37-38 y 49].

[14] Hans-Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf, Neue Kritik, 1971.

[15] Merleau-Ponty, «"Western" Marxism», cit., p. 222 [ed. cast. cit., p. 252].

[16] Gilles Deleuze, Foucault, trad. Sean Hand, University of Minnesota Press, 1988, p. 27 [ed. cast.: Foucault, trad. J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, p. 53].

[17] G. Deleuze, Foucault, cit. [ed. cast. cit., nota 26, p. 119].

Segunda parte

Producción social

En lo alto de un muro que intentaba detenerme,

pintado, un letrero rezaba: «propiedad privada».

Pero en el anverso no decía nada.

Esta tierra fue hecha para ti y para mí.

Woody Guthrie, This Land Is Your Land (versión de 1940)

Pues, así como los cartógrafos se sitúan en la llanura para estudiar la naturaleza de los montes y de los lugares altos y, para hacer lo propio con los lugares más bajos, se sitúan en lo alto de los montes, de manera similar, para conocer bien la naturaleza de los pueblos, hay que ser príncipe y, para conocer bien la de los príncipes, hay que pertenecer al pueblo.

Maquiavelo, El Príncipe

Para descubrir la naturaleza de nuestro problema político, debemos investigar las formas actuales de dominación social; específicamente, los modos en los que la gobernanza neoliberal y el poder de las finanzas extienden y transforman hoy los modos capitalistas de explotación y control. No se trata solamente de conocer a nuestros adversarios para poder combatirlos. Es inevitable que algunas armas para la lucha las proporcionen los propios desarrollos de la sociedad capitalista –si pudiéramos averiguar cómo usarlas–. Aunque el capital financiero crea mecanismos cada vez más brutales y rígidos de extracción y control, también permite nuevos y más poderosos medios de resistencia y transformación. La investigación de las formas contemporáneas de dominación, en otras palabras, también puede revelar las capacidades autónomas y los poderes productivos reales (cada vez mayores) que poseen las multitudes en sus vidas cotidianas.

Pero un realismo político que comience con el poder nos da una imagen invertida del mundo y enmascara los movimientos reales de desarrollo social. Si comienzas con el poder, inevitablemente acabarás viendo sólo poder. Las formas actuales de neoliberalismo y poder de mando financiero realmente deberían entenderse como reacciones frente a los proyectos de libertad y liberación. Dicho en otras palabras y abreviando conceptualmente, la resistencia es previa al poder. Este principio metodológico no subraya que las luchas por la libertad sean cronológicamente previas a las nuevas estructuras de poder (aunque esto a menudo también es cierto), sino, más bien, que las luchas son los principales autores de innovación social y creatividad: anteriores, por así decir, en sentido ontológico.

Primer principio metodológico del realismo político: comenzar por la multitud. Como dice Maquiavelo, y Spinoza después que él, el realismo político exige razonar no a partir de lo que deseamos que fueran las personas, sino como realmente son, aquí y ahora: «Muchos se han imaginado repúblicas y principados que no se han visto ni conocido en la realidad. Porque hay tal distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que quien abandona lo que se hace por lo que se debería hacer aprende más rápido su ruina que su supervivencia»[1]. Esto significa que debemos ver el mundo desde abajo, desde donde está la gente. ¿Qué puede hacer hoy la multitud? Y ¿qué está haciendo ya? Necesitamos comenzar con un análisis materialista de las pasiones de la multitud.

La clave está en captar la naturaleza crecientemente social de la producción en

un doble sentido: cómo y qué produce la multitud. En primer lugar, la multitud, tanto dentro como fuera de las relaciones capitalistas, produce socialmente, en redes cooperativas expansivas. Y, en segundo lugar, sus productos no son solamente mercancías materiales e inmateriales: produce y reproduce la propia sociedad. La producción social de la multitud en este doble sentido es el fundamento no sólo para la rebelión sino también para la construcción de relaciones sociales alternativas.

¿QUÉ SIGNIFICA «DESDE ABAJO»?

La afirmación de Maquiavelo, citada en páginas anteriores, expresa en pocas palabras una concepción plena del poder. Sólo desde abajo puede conocerse la naturaleza de los de arriba; sólo desde el punto de vista de los ciudadanos, se puede conocer la naturaleza del príncipe y, sólo desde el punto de vista de los trabajadores, puede conocerse la naturaleza del capital. Este pasaje no deja espacio a lo que algunos llaman «maquiavelismo», esto es, la «autonomía de lo político» o, en realidad, la razón de Estado. Por el contrario, el poder pueden entenderlo y juzgarlo sólo los de abajo, quienes pueden obedecer o rebelarse contra él. En el amanecer de la modernidad, Maquiavelo desmitificó el concepto moderno del poder como Leviatán. Muchos años fueron necesarios antes de que la intuición de Maquiavelo pudiera ser llevada a la práctica y que la concepción orgánica del poder –esto es, su definición como autónomo y monolítico– pudiera ser efectivamente demolida. El solo hecho de articular un concepto del poder bajo la forma de una relación, sin embargo, constituye de por sí una empresa intelectual audaz.

Muchos académicos han seguido los pasos de Maquiavelo, incluso sin saberlo. E. P. Thompson, Howard Zinn, el Subaltern Studies Group y muchos otros historiadores han demostrado que escribir desde abajo, desde el punto de vista de los subalternos, permite una comprensión más clara e integral del desarrollo histórico[2]. W. E. B. Du Bois afirma, de manera similar, que el punto de vista de los subalternos ofrece el potencial para un conocimiento más completo de la sociedad. La doble conciencia de los americanos negros, afirma, es tanto una aflicción como una marca de superioridad: tienen el «don de una visión adicional»[3]. Ven la sociedad más plenamente, con conocimiento tanto de la

cultura negra como de la cultura blanca dominante, y contienen en sí mismos, escrita en sus propios cuerpos, la historia de dominación: «En cada aspecto de su vida», escribe James Baldwin en línea con Du Bois, el americano negro «traiciona la memoria de las subastas esclavistas»[4]. El de abajo es, sin duda, el punto de vista de un amplio abanico de proyectos de liberación, y esa es la perspectiva que intentaremos desarrollar en nuestro análisis[5].

Demos un paso atrás, no obstante, y rastreemos cómo algunos de los grandes teóricos del poder en la tradición moderna comparten gran parte del análisis de Maquiavelo pero nunca llegan a extraer todas las consecuencias. Max Weber, por ejemplo, afirma que el poder (Macht) está en relación dialéctica con la dominación (Herrschaft) de modo que, mientras que el primero es «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad», la última «es la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas»[6]. Surge así la teoría de la legitimación o, en realidad, la idea de que el poder de mando debe estar vinculado al consenso, la necesidad de que el poder de mando represente los intereses del obediente, que forma la idea misma de «autonomía de lo político» y la versión «realista» del maquiavelismo (que va en contra del pensamiento de Maquiavelo). Weber continúa:

Consiguientemente, entendemos aquí por «dominación» un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta («mandato») del «dominador» o de los «dominadores» influye sobre los actos de otros (del «dominado» o de los «dominados»), de tal suerte que, en un grado socialmente relevante, estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos, y como máxima de su obrar, el contenido del mandato («obediencia»)[7].

El concepto de poder, una síntesis dialéctica de kratos y ethos, encuentra así su síntesis maquiaveliana; no se trata de una relación ideal sino, más bien, de una síntesis efectiva en la que poder y obediencia actúan en consonancia. De este modo, en última instancia, Weber debilita la definición del poder como relación. Cuando se celebra el poder de mando, Herrschaft, en cuanto prefiguración de la obediencia, se desvanece la resistencia.

Hannah Arendt también intenta contrarrestar la concepción orgánica del poder, romper el Leviatán. Y, en su obra, el poder también se plantea como relación, pero, a diferencia de Weber, no cierra esa relación. Maquiavelo es, para Arendt, un héroe del cambio en el mundo, de la mutatio rerum. Estas mutaciones corresponden, en primer lugar, a una concepción de la legitimación que está abierta, en continua transformación, sin tipos ideales fijos, con una pluralidad de voces políticas. Esta apertura es característica de la democracia. Arendt señala una narrativa histórica aparentemente predestinada en el «momento» maquiavélico, el periodo que abarca desde la revuelta de los Ciompi en la Florencia del siglo XIV hasta los sóviets obreros de San Petersburgo en el siglo XX. La tiranía no puede tener fundamento en el pensamiento de Maquiavelo: es un hombre de revolución, de mutación constante, de poder constituyente. La razón de Estado, por el contrario, sólo puede ser interpretada por –o ser funcional a– una autoridad cerrada, establecida. Donde debería estar un anclaje fijo del poder, se encuentra una composición expansiva de diferencias políticas en interacción: «[La] vitalidad del espíritu de fundación», escribe Arendt, «gracias a la cual era posible aumentar, incrementar y ampliar los cimientos que habían puesto los antepasados»[8]. En este contexto, Arendt se remite numerosas veces, en términos positivos, a Maquiavelo, y el concepto de «autonomía de lo político», en su forma pesimista, parece desaparecer. El poder queda en manos de los sujetos, y la praxis «auténtica», para Arendt, debe ser la acción política pública. La vita activa está completamente inserta en la vida civil y, en esta relación, no queda aplastada sino abierta hacia el inter-esse, hacia las interacciones humanas.

Ni el análisis del poder de Weber (y su legitimación de las relaciones de fuerza) ni la concepción que desarrolla Arendt (desde el concepto objetivo de legitimación en su obra temprana a su forma democrática en su obra posterior) logran alejarnos de la moderna definición dominante del poder. En última instancia, por encima de las relaciones sociales captadas por Weber y Arendt, triunfa siempre el Uno y, sobre la inmanencia de las resistencias antagónicas, prevalece la trascendencia del poder de mando. Arendt nos trae un Maquiavelo que no es tanto «consejero del Príncipe» sino, más bien, «confidente de la providencia», por tomar prestada una expresión de Raymond Aron. Weber presenta los mecanismos de legitimación del poder sin dejar ninguna posibilidad alternativa: el carácter mecánico y objetivo de la función burocrática tiene sus propias formas de producción de subjetividad, pero Weber destierra los afectos, las pasiones e incluso la innovación, que «se sustraen al cálculo»[9].

El punto esencial que define la obra de Maquiavelo es, por el contrario, reconocer el poder no sólo como relación (lo cual rompe abiertamente con la «autonomía de lo político») sino también verlo nacer desde abajo. El poder siempre excede a las relaciones fijas; desborda el flujo del conflicto social. La multitud aterroriza a quienes están en el poder, y el origen de su ominosidad es su fuerza incontenible, desbordante. Cuando Maquiavelo dice que la cima sólo es visible y descriptible desde el pie de la montaña, no está planteando la posición del humilde sirviente del Príncipe ni la postura retórica de los obsequiosos con el poder. Además, esto indica no sólo un punto de vista epistemológico –examinar el poder con mayor claridad– sino también una trayectoria política que construye de abajo arriba. Este es el camino de la multitud: cuando, como dice Spinoza en el Tratado político, interpreta la democracia como instrumento de libertad, pero también la libertad como producto de la democracia.

Michel Foucault nos permite traducir estos desafíos para la concepción moderna del poder a las condiciones de nuestro mundo contemporáneo. Al comienzo de su curso sobre biopolítica, en 1979, explica una de sus posturas metodológicas: «Esto implica de inmediato cierta elección de método, a cuyo respecto trataré en algún momento de extenderme un poco más, pero ahora querría indicarles que la decisión de hablar o partir de la práctica gubernamental es, desde luego, una manera muy explícita de dejar de lado como objeto primero, primitivo, ya dado, una serie de nociones como, por ejemplo, el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil […]. ¿Cómo pueden escribir historia si no admiten, a priori, la existencia de algo como el Estado, la sociedad, el soberano, los súbditos?»[10]. Esto define una «vía desde abajo» radical, y podemos ver adónde lleva. La verdad se construye en un ámbito poiético que produce nuevo ser. Las luchas de liberación, por ejemplo, desarrollan prácticas «intransitivas» de libertad, una libertad que crea verdad. En su debate con Noam Chomsky, cuando este último le plantea las acciones del proletariado como si se basaran en la justicia, Foucault invierte la relación: «Me gustaría responderte según los términos de Spinoza y decir que el proletariado no declara la guerra a la clase dominante porque considere que la guerra sea justa. El proletariado hace la guerra contra la clase dominante porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder. Y, precisamente, porque derrocará del poder a la clase dominante, considera tal guerra como justa»[11].

Muchos teóricos, sin embargo, ¡se niegan a aceptar la proclamación de

Foucault de una epistemología del poder desde abajo! Y fingen que está proponiendo una concepción autónoma y totalizante, haciéndose eco de la de la Escuela de Fráncfort, que no permite que ningún sujeto resista. Esto no es cierto ni siquiera respecto a sus escritos de las décadas de 1960 y 1970. Pese al fuerte marco estructuralista de su obra en ese periodo, Foucault logró romper gradualmente con las limitaciones estructuralistas. Pudo lograrlo, primero, porque mantuvo una agria polémica contra toda operación individualizadora y contra cualquier retorno de la subjetividad cartesiana y, después, a través de una «destitución» del sujeto, que está presente como excavación y exploración del «nosotros» –de la relación entre yo y nosotros– no sólo como un devenir sino también como una práctica de multiplicidad. El desarrollo de Foucault del concepto de micropoderes en la década de 1970 abrió una nueva dimensión que, desde luego, generalizó el concepto del poder, pero de ningún modo le proporcionó una figura autónoma y totalitaria; por el contrario, comenzó a destruirla. Lo importante es que se trata de una concepción relacional del poder.

Habría que situar la obra de Foucault en las tensiones políticas principales de la década de 1970. Su obra siguió a la propagación del antagonismo social, desde las fábricas hacia toda la sociedad, y analizó las nuevas formas de subjetivación de las luchas. Foucault formaba completamente parte de este proceso, y así es como pudo ir «más allá» de Marx. Fue necesario, obviamente, ir más allá de las versiones economicistas del marxismo (seguidas por algunos activistas) y recuperar el pensamiento marxista transfigurado en lo social. Eso es lo que representó finalmente el concepto de «biopolítica»: no la negación sino la readopción de lo económico en los modos de vida –y, por tanto, en lo subjetivo, en la subjetivación–. Lo que se desarrolló en los movimientos de la década de 1970 tuvo un reflejo, o al menos una trayectoria paralela, en los cursos de Foucault, que señaló explícitamente una ruptura con los marcos estructuralistas y economicistas de la concepción del poder.

Entonces, ¿qué significa «desde abajo»? Significa, en primer lugar, definir el poder desde el punto de vista de los subordinados, cuyo conocimiento se transforma a través de la resistencia a la dominación y las luchas de liberación frente a los de «arriba». Los de abajo tienen un conocimiento más pleno del todo social, un don que puede servir de base para la multitudinaria tarea de construcción del común. Abajo designa también una trayectoria política: un proyecto institucional que no tiene fuerza solamente para subvertir el poder de mando, sino también la capacidad de construir políticamente una sociedad alternativa.

[1] Niccolò Machiavelli, The Prince, trad. Peter Bonadella, Oxford University Press, 2005, p. 53 [ed. cast. cit., p. 119].

[2] Véase, por ejemplo, E. P. Thompson, «History from Below», Times Literary Supplement, 7 de abril de 1966, pp. 279-280.

[3] W. E. B. Du Bois, The Souls of Black Folks, Dover, 1994, p. 2.

[4] James Baldwin, «Encounter on the Seine», Notes of a Native Son, Beacon Press, 1955, pp. 119-167, cita en pp. 122-123.

[5] Sobre la teoría desde el punto de vista feminista, véanse Patricia Hill Collins, Black Feminist Thought, Routledge, 1991, y Sandra Harding (ed.), The Standpoint Theory Reader, Routledge, 2004.

[6] Max Weber, Economy and Society, 2 vols., ed. Guenther Roth y Claus Wittich, University of California Press, 1978, vol. 1, p. 53 [ed. cast.: Economía y sociedad, trad. J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, Eugenio Ímaz, E. García Maynez y José Ferrater Mora, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 43].

[7] M. Weber, Economy and Society, vol. 2, p. 946 [ed. cast. cit., p. 699].

[8] Hannah Arendt, On Revolution, Viking, 1963, p. 193 [ed. cast.: Sobre la revolución, trad. P. Bravo, Madrid, Alianza, 2009, p. 276].

[9] Raymond Aron afirma que Marx, a diferencia de Maquiavelo, se imagina como un «confidente de la providencia». Véase «Maquiavelo and Marx», en Politics and History, trad. Miriam Conant, Transaction, 1984, pp. 87-101, esp. pp. 92-93. Sobre el destierro de los afectos en Weber, véase Economy and Society, vol. 2, p. 975 [ed. cast. cit., pp. 732-733].

[10] Michel Foucault, The Birth of Biopolitics, ed. Michel Senellart, trad. Graham Burchell, Picador, 2004, pp. 2-3 [ed. cast.: Nacimiento de la biopolítica, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2009, pp 15-16].

[11] Michel Foucault y Noam Chomsky, The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature, New Press, 2006, p. 51.

CAPÍTULO VI

Cómo abrir la propiedad para el común

Durante siglos los poderes dominantes nos han dicho que la propiedad privada es un derecho sagrado e inalienable, el baluarte de la sociedad frente al caos. Sin propiedad privada, no sólo no hay libertad, justicia o desarrollo económico, sino tampoco sentido de la identidad personal o de los vínculos con quienes nos rodean: ninguna vida social tal y como la conocemos. El derecho a la propiedad está inscrito en las constituciones y, más importante, está tan enraizado en el tejido social que define nuestro sentido común. La propiedad privada, tal y como la conocemos, fue inventada junto a la modernidad y se hizo ineludible para la época moderna, determinando tanto el fundamento como el horizonte definitivo de las pasiones políticas. Sin propiedad parece imposible comprender nuestro mundo, y a nosotros mismos.

Hoy, sin embargo, a medida que la propiedad cada vez resulta más incapaz de sostener nuestras necesidades económicas o nuestras pasiones políticas, empiezan a aparecer grietas en aquellas nociones de sentido común. La propiedad privada no es el fundamento de la libertad, la justicia y el desarrollo, sino justamente lo opuesto: un obstáculo para la vida económica, la base de estructuras injustas de control social y el factor principal que crea y sostiene las jerarquías y desigualdades sociales. El problema con la propiedad no es sólo que algunos la tienen y otros no. La propiedad privada es, en sí misma, el problema.

Emergen ahora proyectos sociales y políticos que desafían el predominio de la propiedad privada y plantean, en su lugar, los derechos del común, esto es, el acceso abierto e igual a la riqueza y procedimientos democráticos de toma de decisiones. Y, aun así, sigue siendo extraordinariamente difícil imaginar nuestro mundo social y a nosotros mismos en términos que no se definan mediante la propiedad privada. Sólo tenemos escasos recursos intelectuales para pensar fuera de la propiedad, no digamos ya concebir un mundo en el que la propiedad privada sea abolida (y resultan de escasa ayuda aquellos regímenes socialistas

que conservan el poder de la propiedad y la acumulan en manos del Estado). Hay recursos disponibles, paradójicamente, en la propia tradición del derecho de propiedad. Algunas tradiciones jurídicas, de carácter alternativo, se distancian de la propiedad y se aproximan más hacia el común; pero, cuando dan con el precipicio, como veremos, no llegan a dar el salto y acaban distorsionando el común.

UN HAZ DE DERECHOS

La concepción actual de la propiedad, la más popular y que pertenece al sentido común, sigue estando notablemente cerca de las definiciones del siglo XVIII que proporcionó el liberalismo clásico. «[P]ropiedad [dominium]», escribe Hugo Grocio, «connota la posesión de algo que es peculiarmente propio» con exclusión de terceros[1]. La definición de William Blackstone se hace eco de esta concepción, con ciertos añadidos poéticos: «No hay nada que choque tanto a la imaginación y concite igualmente las afecciones de los seres humanos como el derecho de propiedad; ni tan solitario y despótico dominio que un hombre pueda reclamar y ejercer sobre las cosas externas del mundo, en total exclusión del derecho de cualquier otro individuo en el universo»[2]. La propiedad garantiza un monopolio de acceso y toma de decisiones a un propietario individual, con exclusión de los demás.

A los estudiantes de derecho de primer año a menudo se les enseña, sin embargo, y en contra de las definiciones clásicas, que la propiedad denota un conjunto plural de intereses sociales: un haz de derechos[3]. Esta línea argumentativa, que en Estados Unidos desarrollan los realistas jurídicos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, acepta plenamente el derecho de propiedad, pero, al socavar los fundamentos de la exclusión e introducir por consiguiente la pluralidad, transforma la propiedad desde dentro. «La propiedad privada tal y como la conocemos», escribe Felix Cohen en respuesta explícita a la idea de Blackstone de exclusión, «está siempre sujeta a limitaciones fundamentadas en los derechos de otros individuos en el universo»[4]. Los realistas jurídicos aducen, en efecto, que en las definiciones clásicas de la propiedad privada el individualismo exagerado y el foco puesto sobre la exclusión resultan profundamente antisociales, esto es, no logran explicar el hecho de que vivimos en sociedad y

las acciones y propiedad de cada uno tienen efectos sobre los otros. El argumento, en otras palabras, socializa la propiedad; en primer lugar reconociendo que la propiedad es ya siempre social, puesto que afecta a otros en el universo y, en segundo lugar, creando la posibilidad de que otros expresen sus derechos. Estar implicado es la base para tener un derecho. En la medida en que una fábrica que emplee carbón, por ejemplo, afecta tanto a aquellos que viven a su alrededor como a sus trabajadores, ellos, además del propietario, tienen derechos respecto a esa propiedad. Esta concepción preserva los derechos de los propietarios individuales, como hemos dicho, pero también los inserta en un campo más amplio y plural de derechos sociales desiguales y a menudo en conflicto. Los derechos que introduce esta concepción de «haz» son, por tanto, contraderechos con potestad para operar como factores de equilibrio o desestabilización dentro de la propiedad.

La concepción de los realistas jurídicos de los derechos de propiedad es especialmente poderosa porque combina el pluralismo de la idea de «haz de derechos» con la afirmación de que la propiedad implica soberanía, una forma de dominación que es igualmente política y económica. «No puede haber duda», escribe Morris Cohen, «de que nuestras leyes de propiedad sí confieren poder soberano a nuestros capitanes de la industria y, más aún, a nuestros capitanes de las finanzas»[5]. Los capitanes de la industria y las finanzas, cuyo poder ha crecido exponencialmente desde 1927, el año en que escribía Morris Cohen, ejercen una autoridad basada en su propiedad, sin siquiera la más mínima legitimidad representativa. El argumento de los realistas jurídicos no sólo demuestra cuán profundamente están interrelacionadas la economía y la política, sino que también difumina la división tradicional entre teoría y práctica jurídica, entre derecho civil y público, salvando una brecha que se remonta al derecho romano, entre dominium (el gobierno de un individuo sobre las cosas) e imperium (el gobierno del soberano sobre la sociedad): «No debemos obviar el hecho», advierte Cohen, «de que el dominio sobre las cosas también es imperium sobre nuestros prójimos. La extensión del poder sobre la vida de otros, que el orden legal confiere a los denominados propietarios, no es plenamente apreciado por aquellos que creen que el derecho se limita a proteger a los hombres en sus posesiones»[6]. La propiedad es, por tanto, un poder soberano, no tanto en el sentido de que repita las funciones de soberanía a escala individual –tengo autoridad soberana sobre mis cosas– sino en la medida en que la propiedad tiene efectos soberanos a escala social[7].

Para los realistas jurídicos, una importante consecuencia política de concebir la

propiedad como haz de derechos y como poder soberano es que va en contra de los argumentos liberales de laissez-faire que defienden unos derechos de propiedad libres de intervención estatal. La coerción siempre es invocada por los derechos de propiedad para regular y suprimir los derechos de otros, incluso (y especialmente) cuando los clásicos defensores liberales del laissez-faire cantan sus loas a la libertad. Por un lado, como expresión de poder soberano, los propietarios ejercen coerción política sobre aquellos que los rodean, una coerción equivalente a las formas estatales de coerción. Por el otro lado, la protección de los derechos de propiedad y la «libertad» de los liberales del laissez-faire requiere que el Estado ejerza la fuerza coercitiva. «Al proteger la propiedad», argumenta Robert Hale, «el gobierno está haciendo algo que dista bastante de limitarse a mantener la paz. Está ejerciendo coerción siempre que es necesario para proteger a cada propietario, no meramente de la violencia, sino también de la lesión pacífica de su derecho exclusivo a utilizar la cosa poseída»[8]. Se podría argumentar, a partir de los dos elementos principales del argumento de los realistas jurídicos –el reconocimiento de que la propiedad siempre implica coerción económica y política y la afirmación de derechos sociales plurales–, que la propiedad debería ser abolida y establecerse una gestión más democrática y equitativa de la riqueza social, algo como aquello que llamamos común. Los realistas jurídicos, sin embargo, no siguen ese camino. Se sirven del hecho de que la coerción y el Estado están siempre implicados en los derechos de propiedad –lo cual socava las reivindicaciones libertarias del laissez-faire–, para legitimar las acciones del Estado dirigidas a liderar y proteger a la pluralidad de otros actores sociales cuyos derechos son parte del haz. Es fácil reconocer cómo esta línea argumentativa pudo preparar el terreno para que se afianzaran, poco después en el siglo XX, algunos de los principios básicos del New Deal.

Comenzando en la década de 1960, el movimiento de los estudios críticos legales (CLS) revivió el potencial radical de los realistas jurídicos, ampliando tanto la concepción plural y social de los derechos de propiedad como el reconocimiento de su carácter coercitivo y soberano. Uno de los principios centrales del movimiento CLS es que el derecho no es autónomo respecto a la economía. Duncan Kennedy, siguiendo a los realistas legales, especialmente Robert Hale, afirma que el derecho dicta las «reglas fundamentales» de la vida económica de tal modo que otorga mayor poder a unos grupos respecto a otros. En este contexto, la idea de que la propiedad es un haz de derechos o, mejor, «un conjunto de relaciones sociales»[9], evidencia las jerarquías sociales que son creadas y sostenidas por la propiedad. Un segundo principio central de los CLS

es que el derecho no es autónomo respecto a la política; el derecho es, en sí mismo, un arma política. Las jerarquías sociales (las jerarquías de raza y género son un foco primario de las juristas críticas feministas y racializadas que vinieron después –y, a menudo, criticaron– del trabajo de los juristas CLS) son creadas y sostenidas por la Constitución, los tribunales y la práctica legal. El reconocimiento por parte de los CLS de que el derecho, especialmente el derecho de propiedad, es un arma de poder que, a la vez, es internamente plural, hace del derecho un campo de lucha en el que pueden cuestionarse las jerarquías.

No obstante, al igual que los realistas, los juristas de los CLS tampoco concluyeron a partir de sus argumentos la abolición de la propiedad, aunque intentaron reformar la propiedad desde dentro: usando el pluralismo del derecho de propiedad para afirmar los derechos de los subalternos. Esta estrategia es clara en algunos de los proyectos prácticos que apoyan los CLS. La propuesta de Duncan Kennedy, por ejemplo, de crear cooperativas de vivienda protegida como una forma alternativa de propiedad que proporciona vivienda asequible para los pobres, pone en práctica la concepción del haz de derechos combinando la propiedad sin ánimo de lucro con la participación limitada de los residentes en la toma de decisiones, con atención a los intereses de la comunidad en su conjunto. Para tener bajo control las presiones del mercado de vivienda y la gentrificación, Kennedy defiende un sistema en el que los residentes que venden su propiedad reciban sólo lo que pagaron por ella más un ajuste por la inflación y, acaso, una fracción del incremento del capital inicial. De este modo, afirmar unos derechos sobre otros sirve para combatir la jerarquía social y limitar el poder de los propietarios. Este legado tiene eco en una variedad de estrategias legales no asociadas directamente al movimiento CLS; por ejemplo, el proyecto Creative Commons, que ofrece una alternativa al copyright y permite que los autores tengan a su disposición diversas opciones de control limitado sobre sus productos culturales, reorganizando así el haz de derechos respecto a los productos creativos, o la propuesta de Anna di Robilant que, partiendo de cooperativas de vivienda asequible y jardines comunitarios, emplea y modifica el haz de derechos para promover la «igualdad de autonomía». En estos ejemplos y muchos similares comprobamos que la afirmación de la pluralidad de derechos sirve para combatir los poderes soberanos de los propietarios, a la vez que se conserva el paradigma de la propiedad[10].

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el pluralismo propio de la concepción del haz de derechos, especialmente cuando no se complementa con el reconocimiento de que la propiedad es soberanía, no tiene por qué ser

progresista. Algunos de sus usos, de hecho, van en dirección opuesta. Los economistas de la Escuela de Chicago, como Armen Alchian y Harold Demsetz, aceptan que la propiedad es un haz de derechos, pero rápidamente añaden que la función primaria de estos derechos es redirigir los incentivos para asignar recursos a la mayor productividad, reducir los costes de transacción e internalizar las externalidades. Los derechos plurales de propiedad, en otras palabras, se convierten en instrumentos de «racionalidad» económica[11]. La idea de haz [bundle] incluso puede invertirse, de modo que, paradójicamente, pueda servir para reafirmar el «dominio exclusivo y despótico» del propietario de Blackstone para excluir a otros: «Uno de los elementos más esenciales del haz de derechos que comúnmente caracterizamos como propiedad», escribe el magistrado William Rehnquist en una decisión de 1979 de la Corte Suprema de Estados Unidos, es «el derecho a excluir a otros»[12]. En estos casos, la concepción del haz de derechos no se emplea para atenuar sino para reforzar la coerción política y económica de la propiedad privada y las jerarquías sociales que crea y mantiene.

Otros usos del haz de derechos, aunque parezcan progresistas, siguen siendo, en esencia, meros mandatos éticos, más que proyectos políticamente efectivos. Los teóricos de la «propiedad progresista», por ejemplo, toman la idea de derechos plurales de propiedad para afirmar la naturaleza política de la propiedad y, al hacerlo, contrarrestar los argumentos neoliberales del «análisis económico del derecho»[13]. La propiedad no es solamente un derecho sobre las cosas y el derecho de propiedad no es meramente un mecanismo de coordinación, afirma Joseph William Singer, sino que «es un marco cuasi constitucional de la vida social»[14]. El derecho de propiedad, escriben los autores del cuasi manifiesto de 2009 A Statement of Progressive Property, «puede hacer que, dentro de las comunidades, las relaciones sean de explotación y humillación, o liberadoras y ennoblecedoras»[15]. A diferencia de los realistas y de los juristas del CLS, los teóricos de la propiedad progresista prestan poca atención a los efectos económicos de la propiedad, quizá por el temor a que cualquier aproximación entre derecho y economía pudiera jugar a favor de sus antagonistas neoliberales. Más importante es el hecho de que su visión política no se fundamenta en el reconocimiento de que la propiedad sea una forma de soberanía. Como resultado, la política de la propiedad progresista se expresa más a menudo a través de débiles llamamientos a la ética y los valores[16]. Este enfoque, por tanto, muestra rasgos de esa «autonomía de lo político» que analizamos en el capítulo III. En cualquier caso, pese a su reconocimiento de la naturaleza plural y política de la propiedad, estos autores ofrecen poca ayuda para reflexionar más

allá de ella.

Se podría pensar que los juristas que trabajan con formas inmateriales de propiedad, como la propiedad intelectual, serían los mejor posicionados para reconocer las insuficiencias del derecho de propiedad y el potencial político del pluralismo de derechos. Cada vez que algo que, por defecto, se considera común acaba convertido en propiedad privada (¿encontrarán un modo de hacer que el aire que respiramos pase a ser propiedad privada?), proporciona un punto de vista crítico para revisar el pasado y reconoce la incoherencia e injusticia de la propiedad considerada en general. Actualmente está cambiando el centro de gravedad del mundo de la propiedad, desde las formas materiales de propiedad que fueron la referencia clásica para las ideas de posesión y exclusión, hacia formas inmateriales. Los derechos a la propiedad inmaterial como ideas, imágenes, cultura y código son, en ciertos aspectos, inmediatamente plurales y sociales. Hacer que la propiedad inmaterial se ajuste a los viejos sistemas de exclusión y escasez que fueron creados para la propiedad material es una empresa cada vez más difícil y, en última instancia, destinada a fracasar. La propiedad inmaterial, junto con las formas de libertad y cooperación abiertas por la cultura en red, nos ayuda a vislumbrar el potencial para establecer relaciones no propietarias con la riqueza social; esto es, cómo podemos compartir y gestionar la riqueza con un acceso igual y una toma de decisiones democrática – y esto puede ayudar a aclarar hasta qué punto puede compartirse también la riqueza material mediante relaciones no propietarias (estas posibilidades quedarán más claras en nuestra discusión de las nuevas formas de trabajo, en la siguiente sección)–. Parece que algunos teóricos de la propiedad intelectual ven más allá del abismo de la propiedad y allí vislumbran el común, al verse empujados en esa dirección por los fenómenos que estudian; su obra es muy útil, pero, en el último momento, se alejan del precipicio y encuentran maneras de expresar su proyecto dentro de –y no contra– el paradigma de la propiedad[17].

Pese a las intenciones de sus teóricos y practicantes, el derecho de propiedad pareció desarrollarse, a lo largo del último siglo, más allá de la propiedad y hacia una teoría del común. En la década de 1970, por ejemplo, Thomas Grey reconocía que la aceptación de la propiedad como un haz de derechos no sólo socavaba la concepción liberal clásica de la propiedad como derecho de un individuo sobre las cosas, sino que también introducía una fragmentación que desintegraba la propiedad, hasta el punto de que dejaba de ser una categoría coherente en la teoría jurídica y política. Este proceso, que ha tenido lugar de manera interna al desarrollo capitalista, afirma Grey, acaba erosionando los

cimientos del dominio capitalista. Marx estaba equivocado, concluye, porque «no hace falta abolir la propiedad privada por una revolución si tiende a disolverse con el desarrollo del capitalismo maduro». Creemos que la intuición de Grey respecto a la tendencia histórica que apunta más allá de la propiedad (y, en última instancia, más allá del capital) es correcta, pero se equivoca al pensar que este avance se producirá por sí mismo. La historia nos ha llevado a un abismo, y necesitamos un pequeño empujón para saltar. El establecimiento de los derechos del común, de producirse, será el resultado de la lucha en una amplia variedad de frentes. Al final de este capítulo investigaremos sobre el terreno de combate y propondremos formas de huelga social. Pero ahora investiguemos otra avenida dentro de la teoría del derecho, que abre la propiedad hacia el común de manera complementaria con los argumentos del haz de derechos, una corriente de pensamiento que es más preponderante en Europa que en Estados Unidos, y que parte de los derechos de propiedad en el trabajo.

LAS PROPIEDADES SOCIALES DEL TRABAJO

En la sociedad capitalista, la posesión de propiedad privada está legitimada (al menos, en principio) por el trabajo. Si se quisiera seguir la lógica de la ideología capitalista, entonces, las formas contemporáneas de producción deberían debilitar la propiedad privada. En la medida en que el trabajo y la producción económica están siendo crecientemente socializados, siguiendo esta lógica, la naturaleza individual de la propiedad debería desvanecerse gradualmente. La naturaleza social de la producción debería implicar un alcance igualmente social del uso, acceso y toma de decisiones respecto a la riqueza. Las estructuras jurídicas capitalistas no siguen esta vía, desde luego, pero las transformaciones del trabajo crean una tensión constante y son un recurso para el cambio, que apunta al común.

John Locke defiende la tesis de la legitimación de la propiedad basada en el trabajo, en su forma clásica y quizá más clara: lo que era común deviene privado cuando los individuos le añaden su trabajo: «El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad

suya»[18]. Una precondición clave para esta afirmación es que, en el estado natural, los individuos se encuentran con tierras vacantes (terra nullius –privada de soberanía–) que están abiertas a la propiedad. Locke observa las Américas a través de un imaginario colonialista como, por ejemplo, al considerar que sus tierras tenían ese estatuto vacante. El segundo supuesto es que todos (o, al menos, todos los ciudadanos varones) poseen sus propios cuerpos y, específicamente, su propia capacidad de trabajo. La propiedad sobre el propio trabajo es el elemento básico. Cuando esta se junta y mezcla con el común, entonces este también deviene propiedad a través de una lógica de contagio. El trabajo pone en movimiento olas expansivas de posesión y propiedad. La lógica de la propiedad basada en el trabajo sufre una serie de modificaciones y especificaciones (algo que ya se produce en los siguientes pasajes del tratado de Locke, y que continuará durante los siguientes siglos de pensamiento capitalista), pero seguirá siendo un elemento básico del sentido común capitalista. Si construyes una casa, entonces debe ser tuya. Consideremos, por ejemplo, cómo la lógica del trabajo aplicado sigue inspirando partes significativas del derecho de propiedad: uno puede registrar patentes cuando inventa o descubre un proceso, máquina, manufactura o composición de materia, siempre que sean nuevos y útiles[19]. El trabajo intelectual, al menos en principio, o al menos al nivel de la ideología, legitima la propiedad intelectual.

A pesar de la persistente ideología capitalista de la propiedad individual basada en el trabajo, la propiedad capitalista, desde luego, no pertenece a aquellos que la producen. A Karl Marx le gustaba señalar, especialmente en respuesta a la propaganda que afirmaba que el comunismo sustraería a la gente lo que justamente le pertenece, que el capital en su forma industrial ya había negado «la propiedad privada individual, fundada en el trabajo de su propietario»[20]. La propiedad capitalista no corresponde a aquellos que producen sino a aquellos que poseen los medios de producción. Marx se toma en serio, y acepta, la ecuación entre trabajo y propiedad promovida por la ideología capitalista; en otras palabras, para mostrar que el capital niega sus propias premisas.

Deberíamos señalar de paso que, si bien podría imaginarse que sobre la base de este reconocimiento Marx podría intentar establecer, más allá de los límites del capital, un fundamento auténtico de la propiedad en el trabajo, en realidad se mueve en dirección opuesta: la abolición de la propiedad privada requiere también el rechazo al trabajo:

El «trabajo» es la base viviente de la propiedad privada; es propiedad privada en la medida en que es fuente creativa de sí mismo. La propiedad privada no es más que trabajo objetivado. Si se desea dar un golpe mortal a la propiedad privada, no sólo hay que atacarla como un estado material de cosas, sino también como actividad, como trabajo. Es una de las mayores confusiones hablar de trabajo libre, humano y social al hablar del trabajo al margen de la propiedad privada. El «trabajo» por su misma naturaleza no es libre, no es humano, es antisocial y está determinado por la propiedad privada y crea propiedad privada. Por tanto, la abolición de la propiedad privada será una realidad sólo cuando se conciba como abolición del «trabajo» (una abolición que, desde luego, si es posible, sólo lo es como resultado del trabajo mismo, o sea, se ha hecho posible como resultado de la actividad material de la sociedad, y de ningún modo debe concebirse como el reemplazo de una categoría por otra)[21].

La ecuación entre propiedad privada y trabajo, en la visión de Marx, complica ulteriormente el desafío: no sólo debemos imaginar e idear vínculos sociales y cohesión social sin propiedad, sino también sistemas de actividad social cooperativa y creatividad más allá del trabajo, esto es, más allá del régimen de trabajo asalariado.

Hoy, sin embargo, la naturaleza y condiciones del trabajo han cambiado radicalmente respecto a las formas industriales que analizó Marx, más aún respecto al imaginario agrícola y colonial de Locke. Para investigar sobre las relaciones de propiedad contemporáneas, necesitamos, en primer lugar, observar las formas actuales de producción y reproducción social. Por ahora, mencionemos sólo dos aspectos primarios. En primer lugar, la gente trabaja en situaciones cada vez más flexibles, móviles y precarias. Incluso los banqueros de Wall Street saben que cada día podrían encontrarse despedidos a las 5 p. m., pero lo que es más importante: la gran mayoría de la población trabaja bajo la constante amenaza del desempleo y la pobreza. En segundo lugar, el trabajo es cada vez más social y se basa en una cooperación cada vez mayor con los demás, sumergidos en un mundo de redes comunicativas y conexiones digitales, que recorren las estructuras industriales, los sistemas agrícolas y todo el resto de formas económicas. El capital se valoriza a través de flujos cooperativos en los que lenguaje, afectos, código e imágenes se subsumen en los procesos materiales de producción.

El hecho de que la producción en la sociedad capitalista contemporánea sea incluso más cooperativa y socializada tensiona hasta el punto de ruptura el vínculo entre trabajo individual y propiedad privada propagado por la ideología capitalista. Ya no tiene sentido aislar a aquel cuyo trabajo creó algo o, como imagina la ley de patentes, alguna idea. El individuo nunca produce. Sólo producimos juntos, socialmente. La riqueza sigue siendo producida por el trabajo, en redes cada vez más sociales de cooperación laboral, pero el concepto de propiedad privada basado en el trabajo resulta cada vez más un mero residuo ideológico, y las concepciones modernas de la propiedad (en parte también las de Marx) devienen obsoletas.

Esta ruptura lleva a dos desarrollos radicalmente diferentes. En primer lugar, en la medida en que la propiedad parece «liberarse» de cualquier fundamento –incluso ideológico– en el trabajo, la lógica de la propiedad privada deviene más absoluta aún, un puro poder de mando. Analizaremos en la tercera parte los modos en los que las finanzas y el dinero han redefinido la propiedad, y cómo, en la era del neoliberalismo, la propiedad privada en sus formas financieras y monetarias domina, de manera aún más completa, la producción y la sociedad en su conjunto. Pero, incluso en tales puntos extremos, la propiedad capitalista y el valor todavía llevan la huella del trabajo como una marca de nacimiento. Jean-Marie Harribey, en su diálogo con André Orléan, tiene razón en insistir en que, incluso aunque el valor ya no aparezca bajo una forma sustancial y material, no es una pura fantasía contable. Es la marca de una red social productiva, mistificada pero efectiva, que continuamente se desarrolla más intensa y extensivamente[22]. En segundo lugar, la naturaleza incluso más cooperativa y socializada de la producción permite una comprensión del común. En vez de hablar de la función social de la propiedad, que parece haber confluido hacia el capital hasta el punto de instalarse completamente en el mundo de las finanzas, sería mejor hablar de las propiedades sociales del trabajo. Estamos inmersos en circuitos comunes y cooperativos de producción y reproducción, que son fecundos pero también caóticos. Intentemos un experimento mental para llevar a su conclusión el hilo lockeano de la ideología capitalista, que basa los derechos de propiedad en la producción: si la riqueza hoy tiende a ser producida no por individuos sino sólo en redes sociales cooperativas expansivas, entonces los resultados serán la propiedad de la red productiva en su conjunto, toda la sociedad. Esa riqueza no debe ser propiedad de nadie; la propiedad debería convertirse en no propiedad y la riqueza debe convertirse en común.

Llegamos al mismo punto –la actual necesidad de una idea del derecho enraizada

en el común– si vamos atrás y rastreamos los desarrollos de los derechos laborales con respecto al Estado. A veces es difícil recordar, cuando la organización sindical está siendo tan brutalmente atacada en todo el mundo, que los movimientos sindicales institucionalizados del siglo XX, especialmente en los países dominantes, desempeñaron un papel central para la estabilización del funcionamiento del capital y el Estado. El primer artículo de la Constitución italiana de 1948 declara, por ejemplo, que «Italia es una república democrática fundada en el trabajo». El trabajo se «constitucionaliza» y se convierte en un pilar de apoyo. La creación y constitución de políticas de bienestar no sólo sirvió para domar a los mercados y superar el poder normativo exclusivo de la propiedad privada y los contratos, sino que también intentó domesticar la militancia sindical radical. El Estado del bienestar intentó tratar las causas de la crisis, tanto las objetivas (económicas) como las subjetivas (el trabajador)[23]. Los salarios, por tanto, serían suplementados por diversos ingresos «indirectos» proporcionados por el sistema de bienestar, incluyendo las pensiones, la sanidad y otros varios programas sociales. La acción estatal, especialmente la acción monetaria, tuvo que mantener la «demanda efectiva» y el desarrollo económico dependió significativamente del desarrollo de las necesidades de trabajadores y ciudadanos. A partir de estos hilos –las acciones públicas y los servicios sociales–, se urdió, durante el siglo XX, un tejido biopolítico bien entramado.

En las décadas recientes, sin embargo, el neoliberalismo ha atacado violentamente las condiciones sociales del mundo del trabajo, reimponiendo las normas del mercado, negando la idea de que el trabajo pueda tener cualquier derecho autónomo y haciendo de esta negación la base de la regulación pública del desarrollo económico. El derecho público está, por tanto, aún más explícitamente subordinado al derecho privado, fragmentado en miles de derechos subjetivos. Y, de manera similar, toda la legislación fiscal y social se ve arrastrada por el torbellino de la privatización, donde se ahogan los instrumentos de fiscalidad progresiva; el asalto a los servicios públicos deviene la regla, prohibiendo casi cualquier acto de solidaridad entre grupos sociales, y las funciones públicas del Estado acaban subordinadas al mercado. Los «derechos del trabajo», que en el Estado del bienestar se elevaron a la dignidad de «derechos públicos» con la negociación sindical garantizada y reconocida por el Estado, son ahora degradados y traducidos de nuevo al derecho privado y patrimonial[24].

En respuesta a los asaltos del neoliberalismo, varios juristas europeos han hecho un esfuerzo pragmático por atar la propiedad privada al interés y las necesidades

públicas. Stefano Rodotà y Ugo Mattei, de manera incansable y siguiendo estrategias diferentes, intentan usar los medios proporcionados por la Constitución italiana y la tradición legal italiana para proteger los recursos naturales (como el suministro nacional de agua) de su privatización, y defender las acciones de ocupación que intentan impedir que se abandonen al lucro privado los lugares simbólicos del patrimonio público, como el Teatro Valle en Roma. Su objetivo principal no es sólo reafirmar los poderes del derecho público en beneficio de la solidaridad social, defendiendo las «funciones sociales» y los intereses generales del derecho, y planteando así una definición del «común» que realmente es una forma de lo «público». Su objetivo también es promover, desde dentro del derecho privado, una proliferación de derechos subjetivos, socialmente protegidos, desvinculándolos de una definición estricta de los derechos de propiedad y llevándolos en su lugar hacia el interés social. Stefano Rodotà, por ejemplo, ha impulsado la idea del «derecho a tener derechos», y Ugo Mattei ha insistido en otro aspecto de la crisis del derecho privado, desarrollando las funciones sociales de lo privado hacia una concepción de los «bienes comunes», concebidos como nuevas categorías del «derecho al común»[25].

Estos concretos y pragmáticos proyectos jurídicos son especialmente urgentes como línea de defensa en el contexto del neoliberalismo global, con su generalizada celebración ideológica del dominio de la propiedad privada y la erosión de los poderes estatales. Pero estas mismas condiciones transforman las posibilidades conceptuales y prácticas de estas estrategias. Dicho de otro modo, a medida que se desvanecen los poderes de los Estados, los esfuerzos por pluralizar y socializar los derechos de propiedad deben apuntar más allá de lo público, a otros instrumentos de apoyo. De hecho, cuando los juristas de izquierdas apelan al poder público y estatal como pieza central de las estrategias para combatir el excesivo dominio de la propiedad privada –cuando Rodotà, por ejemplo, habla de «hacer que el poder público sea de nuevo público» [ripubblicizzazione del pubblico]–, esto no nos parece, en las condiciones contemporáneas, ni alcanzable ni deseable[26]. Tales respuestas estatales prevalecen incluso más en Francia y Alemania, donde la línea «institucionalista» es todavía predominante y la promoción de los «derechos del común» se concibe generalmente como una expansión y profundización del derecho público. Desafortunadamente, esta aspiración espuria sigue siendo fundamental para amplios segmentos de la izquierda socialista en Europa, cuya imaginación está fijada en el poder y la acción estatal como la única alternativa que la sociedad tiene para defenderse.

Este puede ser un ejemplo, no obstante, en el que las elites capitalistas (o, en realidad, su inconsciente colectivo) demuestran ser capaces de un análisis más lúcido que el de los teóricos «progresistas». Más arriba señalamos que, como parte del proyecto neoliberal, los derechos sociales institucionalizados y los derechos laborales que han servido de apoyo al dominio capitalista a lo largo del siglo XX han sufrido un debilitamiento dramático. Es como si la clase política capitalista, en su paranoia, hubiese confundido estos derechos «razonables», que en el pasado la habían protegido de las crisis, por un derecho mucho más amenazador: el derecho al común. En esto, la situación se asemeja a los momentos posteriores al fracaso de la revolución de 1848, cuando la burguesía francesa vio aparecer el espectro del comunismo en los llamamientos a una «república social», más bien inocuos, y salió corriendo en dirección opuesta, abrazando el Imperio de Luis Bonaparte[27]. Quizá las elites capitalistas de hoy –en su histeria– intuyen la verdad. La extravagante y excesiva violencia con la que se ha privatizado el Estado del bienestar, pese a los peligros de crisis que entraña, revela –más allá de las pretensiones de restaurar la hegemonía del mercado y la primacía del derecho privado– el temor a que los derechos sociales sean una pendiente que, inevitablemente, lleve a la llegada del común. Esa ¡es la posibilidad que el capital debe destruir!

En resumen, las propiedades sociales del trabajo, de un lado, desenmascaran los derechos ilegítimos de la propiedad individual, afirmando el derecho social y compartido a la riqueza socialmente producida y, del otro lado, suscitan el terror de las clases propietarias, las elites financieras y los gobiernos neoliberales porque, detrás de la afirmación de los derechos sociales, ellas perciben (correctamente) la aparición de un derecho del común.

TERCERA RÉPLICA: EL COMÚN NO ES PROPIEDAD

Los proyectos jurídicos dirigidos a reformar la propiedad y limitar su poder ciertamente han tenido efectos beneficiosos, pero ahora necesitamos dar finalmente un salto más allá. Algunos trabajos en el campo del derecho de propiedad apuntan en esta dirección, como hemos visto, pero se detienen ante el precipicio y no logran dar el paso decisivo, manteniendo, de un modo u otro, la exclusión, la jerarquía y la toma centralizada de decisiones que siempre

caracteriza, en última instancia, a la propiedad. Si el haz de derechos teorizado por los juristas se ampliara igualmente a la sociedad en su conjunto, por ejemplo, la cantidad devendría cualidad y la pluralidad interna haría estallar las jerarquías que la propiedad implica. De manera similar, cuando el trabajo se socializa y toda la sociedad se convierte en ámbito de valorización, cuando la inteligencia, actividad corpórea, creatividad cultural y poderes creativos de todos se ponen en marcha de manera cooperativa y juntos producen y reproducen la sociedad, entonces el común se convierte en la clave para la productividad, mientras que la propiedad privada deviene un obstáculo para el desarrollo de las capacidades productivas. Cada vez está más claro, en otras palabras, que la propiedad puede y debe ser privada de su carácter soberano y transformarse en el común.

En primer lugar, el común se define en contraste con la propiedad, tanto privada como pública. No es una nueva forma de propiedad sino, más bien, no propiedad; esto es, unos medios fundamentalmente diferentes de organizar el uso y gestión de la riqueza. El común designa una estructura igual y abierta para el acceso a la riqueza junto con mecanismos democráticos de toma de decisiones. Más coloquialmente, se podría decir que el común es lo que compartimos o, más bien, es una estructura y una tecnología social para compartir.

La historia de la propiedad y el común es útil para desnaturalizar las relaciones de propiedad. Deberíamos recordar que la propiedad privada no es intrínseca a la naturaleza humana, ni necesaria para la sociedad civilizada sino, más bien, un fenómeno histórico: comenzó a existir con la modernidad capitalista, y un día dejará de existir. Reconocer, sin embargo, que la construcción violenta y sangrienta de la propiedad privada implicó en todo el mundo la supresión de formas sociales de compartir la riqueza –por encima de todas, la tierra– no debería llevarnos a concebir el común en términos de formas sociales precapitalistas o anhelar su recreación. En muchos casos, las formas precapitalistas de comunidad y los sistemas para compartir la riqueza se caracterizaron por modos de reparto y control repulsivos, patriarcales y jerárquicos. En lugar de mirar hacia atrás buscando el momento anterior a la propiedad privada capitalista, necesitamos mirar más allá de ella[28].

Hoy tenemos el potencial para establecer modos de compartir la riqueza que sean iguales y abiertos, instituir un derecho a decidir juntos democráticamente acerca del acceso, uso, gestión y distribución de riqueza social (téngase en cuenta, para evitar confusiones, que esta concepción del común está dirigida a la riqueza social, no a las posesiones individuales: no es necesario compartir tu

cepillo de dientes o incluso dar a otros la palabra sobre la mayor parte de cosas que haces tú mismo). Los objetos del común tienen características varias y, hasta cierto punto, nuestro razonamiento acerca de cómo compartirlas debe adoptar diferentes formas. Algunas formas de riqueza son limitadas y escasas, por ejemplo, mientras que otras son indefinidamente reproducibles y, por tanto, gestionar cómo podemos compartirlas se encontrará ante desafíos diferentes. Aquí planteamos un somero resumen donde se trazan algunas líneas básicas para considerar las diferentes formas del común:

– Primero, la tierra y sus ecosistemas son inevitablemente comunes en el sentido de que a todos nos afecta (aunque en diverso grado) su daño o destrucción. Pero no podemos tener fe en que se podrá preservar por obra de la propiedad privada o el interés nacional; en su lugar, debemos tratar la tierra como común, de modo que podamos tomar decisiones colectivamente para cuidar de ella y garantizar su y nuestro futuro.

– Segundo, ya ocurre que las formas de riqueza que son en su mayor parte inmateriales, incluyendo ideas, código, imágenes y productos culturales, entran en fricción con las exclusiones impuestas por las relaciones de propiedad, tendiendo así hacia el común.

– Las mercancías materiales, en tercer lugar, producidas o extraídas mediante formas crecientemente cooperativas de trabajo social, pueden y deben estar abiertas al uso común y, lo que es igualmente importante, las decisiones de planificación (ya sea, por ejemplo, dejar algunos recursos sin explotar) deben tomarse de la manera más democrática posible.

– Cuarto, los territorios sociales, metropolitanos y rurales, ya sean espacios urbanos o circuitos culturales fruto de las interacciones sociales y la cooperación, deben estar disponibles para el uso y la gestión en común.

– Finalmente, las instituciones y servicios sociales destinados a la salud, educación, vivienda y bienestar deben ser transformados para su empleo en beneficio de todos y sometidos a la toma de decisiones democrática[29].

Algo crucial para comprender el común, en todas sus formas, es que se gestione

el uso y acceso a la riqueza. Es especialmente relevante Elinor Ostrom, cuya obra ha sido central en la relevancia contemporánea del común y se centra acertadamente en la necesidad de la gobernanza y las instituciones. Ostrom muestra convincentemente la falacia de todos los argumentos de la «tragedia de los comunes», según la cual, para emplearla con eficacia y preservarla de la ruina, toda la riqueza debe ser o propiedad pública o propiedad privada. Ella está de acuerdo en que «los recursos comunes» deben ser gestionados, pero está en desacuerdo con que el Estado y la empresa capitalista sean los únicos medios para hacerlo. Puede haber –y, sin duda, ya existen– formas colectivas de autogestión: «un sistema de propiedad común autogobernada en la que las reglas han sido planeadas y modificadas por los propios participantes y también son monitorizadas e implementadas por ellos»[30]. Suscribimos plenamente la afirmación de Ostrom de que el común debe gestionarse a través de sistemas de participación democrática. Nos distanciamos más, sin embargo, cuando insiste en que la comunidad que comparte el acceso y la toma de decisiones debe ser pequeña y estar delimitada por fronteras nítidas para poder diferenciar a quienes están dentro de los que quedan fuera. Somos más ambiciosos y, en vez de ello, nos interesan las experiencias democráticas más expansivas, que están abiertas a los otros. Tendremos que demostrar si esta forma nueva y más plena de democracia es factible hoy y lo haremos en los capítulos siguientes.

Deberíamos subrayar que los posibles «derechos del común» deben distinguirse no sólo del derecho público y privado sino también, como hemos dicho, de lo que, especialmente en Europa, han sido denominados «derecho social» y «derechos sociales». Lo cierto es que el derecho social, que sí desarrolla algunas funciones del común, vive en una suerte de penumbra; iluminarlo nuevamente nos permite definir mejor otras características del común que están emergiendo. En primer lugar, mientras que el derecho social y los derechos sociales son fundamentalmente estáticos –registran normas jurídicas que han sido introducidas en el mercado bajo la forma de reglamentación de relaciones sociales–, sin embargo, el común es fundamentalmente productivo y no regula simplemente las relaciones sociales existentes, sino que construye nuevas instituciones del «estar juntos». En segundo lugar, mientras que el derecho social impone una suerte de «movilización total» del derecho público al servicio del Estado, conservando todas las ambigüedades estatistas (de la derecha y de la izquierda) de esta tradición que se remonta a la década de 1930, el común construye una sociedad de relaciones cooperativas democráticas gestionadas desde abajo. En tercer lugar, mientras que el derecho social presupone una masa de individuos como su objeto, el común vive de la cooperación de

singularidades, cada una de las cuales es capaz de aportar una contribución específica a la construcción de instituciones. Finalmente, mientras que el derecho social, incluso aunque naciera de los movimientos obreros, ha sido transformado por el neoliberalismo para gestionar el «capital humano» y participar en los mecanismos de biopoder que subordinan y ordenan las acciones y relaciones humanas al dominio del dinero y las finanzas, el común avanza sin mediaciones jurídicas y surge como multitud, esto es, como capacidad de los sujetos para reunir sus singularidades en instituciones productivas de riqueza y libertad.

El común, por lo tanto, no es realmente un tertium genus, más allá de la propiedad privada y la propiedad pública, si eso significara que es simplemente una tercera forma de propiedad (sin duda, la formulación de Ostrom de «recursos comunes» [common-pool resources] y la concepción de Ugo Mattei de «bienes comunes» [beni comuni] a menudo parecen simplemente nombrar otra forma de propiedad). El común se coloca más radicalmente en contraste con la propiedad, eliminando el carácter excluyente respecto a los derechos tanto de uso y toma de decisiones instituyendo, en su lugar, modalidades de uso abierto y compartido, además de una gobernanza democrática.

LA FÁBULA DE LAS ABEJAS, O LAS PASIONES DEL COMÚN

Albert O. Hirschman rastrea en la temprana Europa moderna el desarrollo de un soporte ideológico para la acumulación capitalista, basado en el juego de las pasiones. La historia comienza en los siglos XVI y XVII con el reconocimiento de los realistas políticos, Maquiavelo entre otros, que los humanos, tal y como son realmente (no como desearíamos que fueran), son impulsados, en gran parte, por pasiones que pueden ser destructivas para ellos y los demás. La idea era que los sistemas políticos sostenibles deben domar las pasiones, no moralizando o implorando a la gente que sea virtuosa o racional, sino reafirmando las pasiones benéficas frente a las perjudiciales o peligrosas. «Es afortunado para los hombres», escribe Montesquieu en uno de los pasajes favoritos de Hirschman, «estar en una situación en la que, aunque sus pasiones puedan impulsarlos a ser malvados [méchants], no obstante su interés está en no serlo»[31]. El interés, esto es, la pasión por la adquisición, la pasión por la propiedad, emerge en la

narrativa de Hirschman como la pasión crucial: aquella pasión virtuosa (o, al menos, benigna) que es capaz de domar a las pasiones peligrosas. El interés se considera constante y ordenado y, por tanto, gobernable. Además, tiene el poder de transformar los pecados tradicionales, como la codicia, el egoísmo y la avaricia, en virtudes.

La teoría del sujeto que emerge con la ideología capitalista está, por tanto, fundamentada en la posesión. La propia palabra propiedad sufre una transformación en el transcurso de la modernidad temprana, y pasa de significar naturaleza o cualidad (lo que es propio de una persona o cosa) a posesión o cosa poseída. Lo que significa ser humano –e incluso lo que significa estar vivo– comienza a concebirse en términos de posesiones diversas. Para seguir la lógica de la posesión, no sólo los artículos materiales externos como tierra o bienes deben concebirse como cosas, sino también las propiedades inmateriales «internas» como el poder e inteligencia. Eres lo que tienes[32].

Para Hirschman, el marco intelectual que plantea los intereses y la adquisición como antídotos para las pasiones destructivas se diluye en los siglos XIX y XX, pero sigue estando presente en el trasfondo, como anclaje de la ideología capitalista: la búsqueda de la propiedad y la acumulación son los garantes de la seguridad, la prosperidad y la libertad. Hoy, sin embargo, las pasiones virtuosas de la propiedad –si realmente existieron– prácticamente se han derrumbado y, en su ausencia, las pasiones del común, las auténticas virtudes sostenibles, están echando raíces. Examinemos brevemente, a modo de introducción, algunas pasiones clave.

Seguridad (contra el miedo)

La propiedad privada promete una conexión con la comunidad, pero sólo proporciona refugio separándonos de los otros, defendiéndonos de las hordas. Te protegerá del hambre, de estar sin hogar, de subordinarte a otros y de la crisis económica, e incluso protege tu descendencia a través de la herencia: si tienes propiedad, otros serán los primeros en pasar hambre, quedarse sin techo, etc. Hoy es fácil ver, sin embargo, que tu propiedad ni siquiera puede hacer eso. La propiedad no te salvará.

Bajo el brillante envoltorio de seguridad con el que se presenta la propiedad privada, se esconde su fundamento auténtico: el miedo. La sociedad de la propiedad privada gestiona y propaga el miedo. Las metrópolis racialmente segregadas, por ejemplo, desde Ferguson y Baltimore hasta São Paulo, Londres y París, son una caldera de miedo en plena ebullición, que periódicamente desborda de rabia y disturbios. La propiedad privada es sólo un ítem más en el arsenal de la subordinación y la violencia racial, pero es un arma fundamental, que se ha empleado constantemente, al menos desde la esclavitud. Las poblaciones negras y de color temen más inmediatamente a la policía, pero temen también la perspectiva de la pobreza y la marginalidad. Las poblaciones más blancas se aferran a su propiedad y se esconden detrás de sus muros. Pero, realmente, nadie está a salvo.

La austeridad y la deuda muestran otro aspecto en el que la promesa de seguridad que plantea la propiedad privada se revela rápidamente como miedo. En todo el mundo, las economías nacionales caen presas de crisis que, a través de un ciclo de deuda y austeridad, destruyen la propiedad y desperdician los ahorros de las clases medias que se consideraban protegidas. Todos, excepto los más ricos, sufren la inseguridad del presente y del futuro indefinido, e incluso aquellos que se han visto hasta ahora amparados tiemblan de miedo ante las noticias de crisis bancarias y colapsos del mercado bursátil.

La tradición socialista ha criticado durante mucho tiempo la pretensión de que la propiedad puede proporcionar seguridad a escala de toda la sociedad y ha respondido que la seguridad sólo puede proporcionarla el Estado. Los poderes que el Estado puede emplear para proporcionar seguridad, si en algún momento existieron, han sido profundamente desmantelados durante la era de la globalización neoliberal. También los Estados, y los Estados socialistas en particular, blanden sus propias armas del miedo.

La seguridad real es algo totalmente diferente. La seguridad, según la define Spinoza, es una esperanza a la que se le ha eliminado la incertidumbre; es confianza en que nuestro contento continuará en el futuro. Seguridad es lo que derrota al miedo[33].

La seguridad hoy sólo puede derivar de la libertad y cooperación de singularidades en el común. Podemos saborear esta seguridad real, que no pueden lograr ni la propiedad privada ni el Estado, en las formas de comunidad y cooperación que emergen en medio de un desastre social y ecológico. En los

años recientes, por ejemplo, desde Brasil y Argentina hasta España, Grecia y Japón, la gente ha salido de la pobreza y la crisis para desarrollar economías de solidaridad y organizar a escala local la producción, las rentas, servicios, alimentación y vivienda. Las economías de solidaridad subrayan la cooperación y la autogestión como alternativa al régimen del beneficio y control capitalista, que no sólo es más igualitario sino también más eficiente y estable. El modo en que la gente comparte y se reúne tras los desastres ecológicos también da una pista de la seguridad que proporciona el común. «Los desastres suponen una extraordinaria ventana a deseos y posibilidades sociales», escribe Rebecca Solnit sobre las formas de cooperación y solidaridad social, «y lo que se manifiesta ahí tiene su importancia en otros lugares, en ocasiones ordinarias y en tiempos extraordinarios»[34]. Los modos en los que la gente desarrolla una seguridad dentro del común en tiempos de crisis nos da una muestra de lo que podría ser la sociedad del común.

Prosperidad (contra la miseria)

La prosperidad es otra explicación fundamental para el dominio de la sociedad por parte de la propiedad privada: necesitamos tolerar la extrema desigualdad social y económica, se nos dice, porque el gobierno de la propiedad privada es el único modo de asegurar el desarrollo. Hoy el caos de este supuesto desarrollo está a plena vista, desde la ruina económica hasta el desastre ecológico, pero los fracasos de la propiedad privada a la hora de generar desarrollo económico no empezaron con el neoliberalismo. «El proceso capitalista», admitía a regañadientes Joseph Schumpeter, a comienzos de la década de 1940, «vacía de vida el concepto de propiedad […] La propiedad desmaterializada, desfuncionalizada y absentista no imprime ni evoca la misma fidelidad moral que la forma vital de propiedad. Al final no quedará nadie que realmente se preocupe de defenderla; nadie dentro y nadie fuera de las grandes empresas»[35]. Los beneficios económicos de la propiedad privada ya estaban convirtiéndose en ese momento en una fachada puramente ideológica, sostenida en parte por la ideología anticomunista.

La propiedad privada también pone en crisis la prosperidad, en el sentido de que, pese a la comercialización constante de nuevas mercancías, la propiedad privada

en realidad estrecha el mundo de las necesidades. La economía política «es, por tanto, –pese a toda su apariencia mundana y suntuaria– una auténtica ciencia moral», escribe Marx, «la ciencia más moral de todas. La autonegación, la negación de la vida y de todas las necesidades humanas, es su doctrina principal. Cuanto menos comes, bebes, compras libros, vas al teatro, a bailar, a beber, piensas, amas, teorizas, cantas, pintas, alzas vallas, etc., más ahorras tu capital, es decir, cuanto mayor sea ese tesoro que ni las polillas ni los gusanos pueden consumir. Cuanto menos seas, cuanto menos expreses tu propia vida, más tendrás»[36]. La ideología de la propiedad privada lleva a una pobreza de necesidades que infecta de igual manera a ricos y pobres: la hipertrofia patológica de la pasión por la adquisición ciega a la gente ante el resto de necesidades, específicamente sus necesidades sociales. No escuchéis a los moralistas de la izquierda que predican la renuncia como cura para nuestra enfermedad social, el exceso de goce. La capacidad para el disfrute, como dice Marx, es en sí misma un poder productivo, una medida de productividad[37]. Hay un mundo de necesidades y deseos por descubrir e inventar, más allá de la propiedad privada.

La promesa falsa de prosperidad se añade a la promesa, que también incumple la propiedad privada, de crear seguridad. En un tiempo lejano, la ideología capitalista prometía empleo seguro y, por tanto, confianza en el futuro, aunque sólo para una población selecta, incluso en los países dominantes. Los contratos laborales seguros ahora se han evaporado, de modo que la precariedad que, durante largo tiempo, ha sido la experiencia cotidiana de los trabajadores en los países subordinados y las clases subalternas, ahora deviene universal[38]. La vida en la sociedad contemporánea está haciéndose precaria no sólo en términos de contratos de trabajo, sino en todas las fases de la vida. Algunas comunidades, incluyendo a los migrantes, personas de color, LGTBQ, discapacitados y otros, advierten primero esta precariedad y la sufren más agudamente, pero sus experiencias anuncian el futuro de los demás. Una sociedad de la precariedad es una forma de miseria.

La vida precaria, sin embargo, revela también un recurso crucial para la riqueza. Las vulnerabilidades que compartimos, dice Judith Butler, son la base para los vínculos sociales que pueden generar seguridad real. Ser vulnerable no es sólo que se nos pueda herir sino también, y más importante, estar abierto al mundo social. «Decir que cualquiera de nosotros somos seres vulnerables», afirma Butler, «es marcar nuestra dependencia radical no sólo de otros, sino de un mundo sostenible y que sustente»[39]. La vulnerabilidad, continúa ella, puede

ser una forma de fortaleza cuando se moviliza junto a otros. Sobre la base de nuestra vulnerabilidad compartida, podemos comenzar a construir instituciones del común, instituciones sociales que puedan proporcionar seguridad y prosperidad reales. No debe ser un mero complemento pasivo al neoliberalismo que compense continuamente los daños e intente llenar los huecos que deje la retirada de las estructuras del Estado del bienestar, sino una estrategia agresiva que destruya también las formas perjudiciales de precarización e instituya, en su lugar, vínculos sociales seguros[40].

Libertad (contra la muerte)

«Sin propiedad privada, no hay libertad»: este repetido lema se tradujo fielmente en leyes que defendían todo tipo de propiedad, incluida la inmobiliaria, la capitalista industrial, la financiera y el capital monetario. Mientras que regulación estatal = coerción, según el consabido catequismo, el dominio de la propiedad privada = libertad. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, como vimos antes, los realistas jurídicos arrancaron este velo ideológico argumentando que la supuesta libertad del liberalismo clásico del laissez-faire mercantil también implicaba una fuerte coerción estatal. La acción estatal siempre ha dado el paso para proteger la propiedad privada y aplicar la coerción contra todos los que son excluidos de su uso. Quizá esa coerción estatal sea invisible para aquellos cuya propiedad se defiende, pero, para los excluidos, sencillamente es tan real y poderosa como cualquier otra forma de violencia. Para los realistas jurídicos, como observa Duncan Kennedy, «el capitalismo, a su modo, era tan coercitivo como el socialismo»[41]. Ambos, de hecho, debilitan lo que afirman proporcionar: lo privado, egoísta y aislado en su individualismo destruye la libertad; lo público, que es ciego a la riqueza de las singularidades, aniquila la solidaridad social.

Las singularidades, a diferencia de los individuos interesados en su propio interés, solamente nacen cuando la libertad y la cooperación están intrínsecamente unidas. Por un lado, sólo la extensión de la libertad puede construir la cooperación, organizar el común y garantizar la seguridad social. Por el otro, sólo las reglas de cooperación y las normas de la democracia pueden construir subjetividades libres y activas. El común construye una libre

convivialidad humana más allá de la pareja arcaica y destructiva de lo privado y lo público.

La teoría moderna del sujeto, que surgió a partir de la ideología capitalista, se caracteriza por el individualismo posesivo –por citar la expresión de C. B. Macpherson–[42]. El sujeto individual se define por lo que tiene. El sujeto moderno es algo así como un perchero que sostiene todas sus posesiones: el individuo tiene ideas y propiedad inmobiliaria, del mismo modo en que tiene la capacidad de trabajar y la capacidad de inventar, y todas son intercambiables en el mercado. Aleksandra Kolontái sostiene que la lógica de la posesión está tan profundamente enraizada que se filtra incluso en la concepción moderna del amor. La gente no tiene otro modo de pensar sus vínculos con los demás excepto en términos de propiedad: tú eres mío y yo soy tuyo[43]. Por el contrario, las subjetividades en el común se fundamentan no en las posesiones sino en sus interacciones con –y apertura a– otros. La subjetividad no se define por tener sino por ser, o mejor, ser-con, actuar-con, crear-con. La subjetividad misma surge de la cooperación social.

En todos estos aspectos, entonces, deberíamos reconocer hoy la virtud de las pasiones del común. Incluso, aunque hayamos alcanzado un punto histórico en el que el dominio de la propiedad se reconoce más claramente aún como obstáculo para el bienestar y desarrollo social, y cuando el común aparece como una alternativa real, la propiedad privada, en contra de lo que pensaba Thomas Grey, no se disolverá por sí misma. El común, como dice acertadamente Ugo Mattei, «sólo puede ser realmente defendido y gobernado merced a la presencia física de un movimiento de masas listo para una larga y generosa batalla en pos de recuperar su espacio propio»[44]. La humanidad necesita un empujón para saltar hacia el precipicio, hacia el común.

[1] Hugo Grotius, Commentary on the Law of Prize and Booty, trad. Gladys Williams y Walter Zeydel, Clarendon, 1950, p. 227 Para una lectura original de Grocio y especialmente sensible a las relaciones coloniales y capitalistas del sistema-mundo moderno, véase Eric Wilson, The Savage Republic: De Indis of Hugo Grotius, Republicanism and Dutch Hegemony within the Early Modern World-System (1600-1619), Martinus Nijhoff, 2008.

[2] William Blackstone, Commentaries on the Laws of England, 4 vols.,

Clarendon, 1765, vol. 2, p. 2.

[3] La propiedad, escribe John Commons, no «es un derecho absoluto único, sino un haz de derechos» (The Distribution of Wealth, Macmillan, 1893, p. 92). Para reconstrucciones históricas recomendables sobre la concepción del haz de derechos, véanse Daniel Klein y John Robinson, «Property: A Bundle of Rights? Prologue to the Property Symposium», Econ Journal Watch 8:30 (septiembre de 2011), pp. 193-204, y Fabienne Orsi, «Elinor Ostrom et le faisceaux de droits», Revue de la régulation (otoño de 2013) [https://regulation.revues.org/10471].

[4] Felix Cohen, «Dialogue on Private Property», Rutgers Law Review 9:2 (invierno de 1954), pp. 357-387, cita en p. 362.

[5] Morris Cohen, «Property and Sovereignty», Cornell Law Review 13:1 (diciembre de 1927), pp. 8-30, cita en p. 29.

[6] M. Cohen, «Property and Sovereignty», cit., p. 13.

[7] Para un argumento reciente que traza esta conexión en el contexto histórico del pensamiento jurídico y político europeo, véase Ugo Mattei: «La fuerte conexión entre las teorías de la soberanía y las de la propiedad es fácil de ver» (Beni comuni: Un manifesto, Laterza, 2011, p. 43).

[8] Robert Hale, «Coercion and Distribution in a Supposedly Non-coercive State», Political Science Quarterly 38:3 (septiembre de 1923), pp. 470-494, cita en p. 472.

[9] Véase Duncan Kennedy, «The Stakes of Law, or Hale and Foucault!» Legal Studies Forum 15:4 (1991), pp. 327-366, y Stephen Munzer, «Property as Social Relations», en Stephen R. Munzer (ed.), New Essays in the Legal and Political Theory of Property, Cambridge University Press, 2001, pp. 36-75.

[10] Duncan Kennedy, «The Limited Equity Coop as a Vehicle for Affordable Housing in a Race and Class Divided Society», Harvard Law Journal 46:1 (2002), pp. 85-125; «10 Years of Creative Commons: An Interview with Co-Founder Lawrence Lessig» [http://governancexborders.com/2012/12/18/10-years-of-creative-commons-an-interview-with-co-founder-lawrence-lessig/], y Anna di Robilant, «Common Ownership and Equality of Autonomy», McGill Law Journal 58:2 (2012), pp. 263-320, esp. pp. 301-319.

[11] Véase Harold Demsetz, «Toward a Theory of Property Rights», American Economic Review 57:2 (mayo de 1967), pp. 347-359, y Armen Alchien y Harold Demsetz, «The Property Right Paradigm», Journal of Economic History 33:1 (marzo de 1973), pp. 16-27. Sobre el uso neoliberal de la concepción del haz de derechos, véase F. Orsi, «Elinor Ostrom et le faisceaux de droits», cit.

[12] Kaiser Aetna v. United States, 444 U.S. 164 (1979).

[13] Sobre cómo la teoría de la propiedad progresista contrarresta un enfoque económico neoliberal, véase Timothy Mulvaney, «Progressive Property Moving Forward», California Law Review 5 (septiembre de 2014), pp. 349-373, esp. p. 352.

[14] Joseph William Singer, «Property as the Law of Democracy», Duke Law Journal 63 (2014), pp. 1287-1335, cita en pp. 1334-1335.

[15] Gregory Alexander, Eduardo Peñalver, Joseph Singer y Laura Underkuffler, «A Statement of Progressive Property», Cornell Law Review 94 (2009), pp. 743-744, cita en p. 744.

[16] «Property implicates plural and incommensurable values» (G. Alexander, J. Peñalver, J. Singer y L. Underkuffler, «A Statement of Progressive Property», cit., p. 743). Ezra Rosser afirma que la escuela progresista de la propiedad será incapaz de reorientar, de manera fundamental, las relaciones sociales creadas por la propiedad en la medida en que sea incapaz de afrontar las jerarquías e injusticias raciales. Véase «The Ambition and Transformative Potential of Progressive Property», California Law Review 101 (2013), pp. 107-171.

[17] Véanse, por ejemplo, Yochai Benkler, The Wealth of Networks, Yale University Press, 2006, y Lawrence Lessig, Free Culture, Penguin, 2004. Véase también Michele Surdi, «Lo spettro di Blanco: Una nota ad Ugo Mattei», Scienza & Politica 24:46 (2012), pp. 69-75. Surdi insiste en que la propiedad privada resulta cada vez más contradictoria a medida que deja de ser posesión de un bien material sino la pretensión de posesión de un servicio. Tales bienes ya no pueden ser aislados e individualizados. En otras palabras, frente a formas de producción que son socializadas, la propiedad privada individual aparece meramente como el residuo de una era anterior.

[18] John Locke, Second Treatise, cap. 5, secc. 27 [ed. cast.: Segundo tratado del gobierno civil, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1994, pp. 56-57].

[19] Véase, por ejemplo, Title 35 of the US Code, § 101.

[20] K. Marx, Capital, vol. 1, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, p. 928.

[21] Karl Marx, «Draft of an Article on Friedrich List's Book, Das Nationale System der Politischen Oekonomie», en Karl Marx y Frederick Engels, Collected Works, International, 1975, vol. 4, p. 265. Véase también Roman Szporluk, Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List, Oxford University Press, 1988.

[22] Jean-Marie Harribey, «André Orléan, L'empire de la valeur», reseña de libro, Revue de la régulation (otoño de 2011) [http://regulation.revues.org/9483].

[23] Véase Antonio Negri, «Labor in the Constitution», en Michael Hardt y Antonio Negri, Labor of Dionysus, University of Minnesota Press, 1994, pp. 53-138. Sobre cómo el New Deal y el Estado keynesiano fueron respuestas a la militancia obrera radical, véase Antonio Negri, «Keynes and the Capitalist Theory of the State», en M. Hardt y A. Negri, Labor of Dionysus, cit., pp. 23-51, y Richard Hurd, «New Deal Labor Policy and the Containment of Radical Union Activity», Review of Radical Political Economists 8:3 (1976), pp. 32-43.

[24] Véase, entre otros, Alain Supiot, The Spirit of Philadelphia: Social Justice versus the Total Market, Verso, 2012.

[25] Véase Stefano Rodotà, Il diritto di avere diritti, Laterza, 2012, y U. Mattei, Beni comuni: Un manifesto, cit., así como U. Mattei, «Protecting the Commons», South Atlantic Quarterly 112:2 (primavera de 2013), pp. 366-376.

[26] Véase Stefano Rodotà, «La grande trasformazione sociale», Alfabeta2 29 (mayo de 2013), p. 20, y Giso Amendola, «Per un costituzionalismo dei bisogni», Alfabeta2 29 (mayo de 2013), p. 23.

[27] Véase K. Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, International, 1963, pp. 65-66 y 118.

[28] Para cada país y región, habría que reconstruir su historia de la destrucción de las formas comunes de propiedad de la tierra y la transformación de la tierra en propiedad privada. Algunos ejemplos de lo que debería ser una larga lista incluyen, respecto a Europa, el análisis de Marx acerca de la acumulación primitiva, en Capital, vol. 1, cit., pp. 871-940 y Peter Linebaugh, The Magna

Carta Manifesto, University of California Press, 2008; respecto a la propiedad de tierra indígena en América Latina, José María Mariátegui, Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality, trad. Marjory Urquidi, University of Texas Press, 1971 y, respecto a Asia Meridional, Ranajit Guha, A Rule of Property for Bengal, Duke University Press, 1996.

[29] Maria Rosaria Marella proporciona una útil categorización de los objetos del pensamiento jurídico del común en «I beni comuni», Libro del anno del diritto, 2013, pp. 13-16. Véase también, sobre el común como tertium genus, Maria Rosaria Marella, «Beni comuni: Oltre l'opposizione natura/cultura», Lettera internazionale 113:3 (2012), pp. 9-14. Para un tratamiento general del común, véase Michael Hardt y Antonio Negri, Commonwealth, Harvard University Press, 2009 y, para un enfoque específico sobre la metrópoli como común, pp. 249-260. Para un contraste entre la naturaleza limitada de la tierra en cuanto común y el carácter reproducible de la riqueza común inmaterial, véase Michael Hardt, «Two Faces of Apocalypse», Polygraph 22 (2010), pp. 264-274.

[30] Elinor Ostrom, Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action, Cambridge University Press, 1990, p. 20.

[31] Citado en Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests, Princeton University Press, 1977, p. 101.

[32] «El valor o valía de un hombre es, como ocurre con todo lo demás, su precio, es decir, lo que daríamos para hacer uso de su poder», Leviathan, Oxford University Press, 1998, p. 51 [ed. cast.: Leviatán, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2001, p. 84].

[33] Baruch Spinoza, Ethics, parte III, proposición 18, escolio 2, en Complete Works, ed. Samuel Shirley, Hackett, 2002, pp. 188-189.

[34] Rebecca Solnit, A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster, Penguin, 2009, p. 6. Para algunos ejemplos, entre muchos otros, de la relativa seguridad creada en el común en tiempos de crisis social y económica, véase Anne Alison, Precarious Japan, Duke University Press, 2013, pp. 180-206 (sobre la vida después del desastre de Fukushima), y Naomi Klein, The Shock Doctrine, Metropolitan Books, 2007, pp. 533-561, y This Changes Everything, Simon & Schuster, 2014, pp. 291-448.

[35] Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy, Harper, 1942,

p. 142.

[36] Karl Marx, Economic and Philosophical Manuscripts, en Early Writings, trad. Rodney Livingstone, Penguin Classics, 1974, pp. 297-400, cita en p. 361.

[37] «La capacidad de disfrute [die Fähigkeit des Genusses] es una condición para es una condición para este, por tanto primer medio del disfrute, y esta capacidad equivale a desarrollo de una aptitud individual, fuerza productiva» (K. Marx, Grundrisse, trad. Martin Nicolaus, Penguin, 1973, p. 711, traducción modificada [ed. cast. cit., vol. 2, p. 236]; texto original: «Die Fähigkeit des Genusses ist Bedingung für denselben, als erstes Mittel desselben, und diese Fähigkeit ist Entwicklung einer individuellen Anlage, Produktivkraft»).

[38] La bibliografía sobre el trabajo precario en Europa (y, en menor medida, en Norteamérica y Japón) es enorme. Para un excelente análisis del trabajo precario en Sudáfrica, véase Franco Barchiesi, Precarious Liberation, SUNY Press, 2011.

[39] J. Butler, Notes toward a Performative Theory of Assembly, Harvard University Press, 2015, p. 150.

[40] Entre los muchos análisis excelentes de la construcción de instituciones del común, véase Pascal Nicolas-Le Strat, «Agir en commun/agir le commun», 1 de mayo de 2014 [http://blog.le-commun.fr/?p=738].

[41] Duncan Kennedy, «The Stakes of Law, or Hale and Foucault», en Sexy Dressing Etc., Harvard University Press, 1993, pp. 83-125, cita en p. 85.

[42] C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford University Press, 1969.

[43] Alexandra Kollontai, «Sexual Relations and the Class Struggle», en Alix Holt (ed.), Selected Writings of Alexandra Kollontai, Allison & Busby, 1977, pp. 237-249.

[44] U. Mattei, Beni comuni, cit., p. 99.

CAPÍTULO VII

Nosotros, sujetos maquínicos

Las pasiones del común, más allá de la propiedad privada, exigen una nueva concepción del sujeto o, mejor, requieren un proceso adecuado de subjetivación. Necesitamos verificar aquí, además, que se forme una multitud capaz de gobernarse y liderarse; capaz, como dijimos en la primera parte, de concebir y llevar a cabo objetivos estratégicos. Este potencial emerge desde abajo, desde dentro de los procesos de producción y reproducción social cooperativa, pero el valor producido en esos procesos es constantemente capturado y extraído. Esta cuestión deviene más compleja siquiera cuando reconocemos que las tecnologías, modos de producción y formas de vida están cada vez más entretejidos, y algunos de estos desarrollos tecnológicos están creando desastres cataclísmicos para la humanidad y la tierra. No se trata solamente, sin embargo, de liberarnos de la tecnología. Tal proyecto tendría poco sentido puesto que nuestros cuerpos y mentes están (y siempre lo han estado) mezclados inextricablemente con diversas tecnologías. Y, del mismo modo en que el trabajo no es pasivo con respecto al capital, tenemos relaciones activas con la tecnología: creamos tecnologías y sufrimos por obra de ellas; las renovamos y vamos más allá de ellas. En vez de rechazar la tecnología, entonces, debemos comenzar desde dentro del tejido tecnológico y biopolítico de nuestras vidas y trazar desde allí un camino de liberación.

LA RELACIÓN ENTRE HUMANO Y MÁQUINA

Antes de considerar cómo las nuevas subjetividades de producción y reproducción pueden y, de hecho, están siendo configuradas, necesitamos disipar algunas ilusiones predominantes respecto a los efectos deshumanizadores de las máquinas y la tecnología. Consideremos dos proposiciones filosóficas

influyentes, que son en realidad versiones sofisticadas de ciertas ideas preconcebidas sobre la oposición entre humanos y tecnología, que demasiado a menudo operan hoy día como sentido común.

La Dialéctica de la Ilustración (1947) de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, escrita a la sombra de los crímenes del régimen nazi y con enorme influencia en la segunda mitad del siglo XX, se basa en la idea de que la búsqueda de libertad y progreso de la Ilustración, junto con sus instituciones y tecnologías, lleva a una aporía: «El concepto de este mismo pensamiento [de la Ilustración], no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier»[1]. ¿Qué puede hacerse cuando todos los aspectos de la vida pública e incluso las propias masas son constantemente mercantilizadas y degradadas y, por tanto, cuando los intentos de progreso inevitablemente resultan en su opuesto? Puesto que la Odisea de la civilización burguesa se desarrolla en secreta (o abierta) complicidad con la dominación, ese problema parece irresoluble. Sin duda, el trágico análisis de Horkheimer y Adorno de la humanidad moderna, su ideología y sus tecnologías sólo puede llevar a una amarga resignación, más que a un proyecto activo.

Heidegger, de hecho, en «La pregunta por la técnica», publicada sólo unos pocos años después, está de acuerdo con Horkheimer y Adorno en un punto central: la ciencia y la tecnología no son neutrales. La esencia de la técnica, afirma él, «enmarca» o se revela en la verdad, pero, hoy día, esta relación con la verdad se ha visto quebrada e instrumentalizada. Mientras que los campesinos que trabajan la tierra hicieron que revelara su verdad, el marco de la tecnología moderna no revela la verdad sino solamente una relación instrumental con los recursos. «A una región de tierra se la provoca para que saque carbón y mineral», escribe Heidegger; «el suelo, como yacimiento de mineral»[2]. La amenaza primaria a la humanidad, entonces, no son las armas nucleares u otras tecnologías letales. «La auténtica amenaza», advierte, «ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario y que, de este modo, le sea negado experienciar la exhortación de una verdad más inicial»[3]. Heidegger responde entonces a Horkheimer y Adorno desde un punto de vista metafísico, elevando la apuesta y radicalizando la catástrofe. Ya no se trata del producto de una contradicción, el resultado de la esperanza perdida por la liberación humana, y no es tampoco un momento de una dialéctica negativa, sino que es una pérdida radical del sentido del ser. Heidegger, tanto

como Horkheimer y Adorno, afirma que las teorías del progreso han alcanzado el punto de agotamiento, pero ahora desde una perspectiva metafísica, más que histórica[4].

¿Es la tecnología moderna, sin embargo, realmente responsable de este daño y este destino de la humanidad? En un primer vistazo, parece no haber manera de negarlo: los desastres tecnológicos y ecológicos no sólo han creado miseria y enfermedad, sino que también han llevado a la historia humana y los ecosistemas de la tierra por el camino de su destrucción. No deberíamos nunca olvidar esto, pero no es realmente suficiente. No deberíamos olvidar tampoco que la humanidad y la civilización humana son incomprensibles sin tecnología, máquinas mecánicas y máquinas pensantes que configuran nuestro mundo y a nosotros mismos. No tiene sentido construir alguna especie de tribunal para juzgar la tecnología como tal, o incluso la tecnología moderna. En su lugar, sólo podemos juzgar tecnologías específicas, su control y su uso social.

Una primera respuesta a estos veredictos sobre la tecnología moderna requiere historizar sus argumentos. El punto de vista del análisis de Heidegger, como señaló correctamente Günther Anders, es preindustrial e incluso precapitalista[5]. Incluso el análisis de Horkheimer y Adorno se limita a la fase del desarrollo capitalista dominado por la industria a gran escala y, en este aspecto, su fenomenología realmente no va mucho más allá de las fabulaciones de Ernst Jünger y sus compañeros en la década de 1930. El mundo de la industria a gran escala fue efectivamente depuesto del trono de la economía capitalista cuando las diversas formas de resistencia, los movimientos revolucionarios y la lucha de clases hicieron necesaria la reorganización de las subjetividades en el trabajo. La realidad actual es diferente, y las nuevas condiciones de producción se transforman continuamente mediante «máquinas humanas» que son puestas a trabajar.

Una respuesta más profunda a estos argumentos requiere que reconozcamos su error al plantear una división ontológica e incluso una oposición entre vida humana y máquinas. El pensamiento y la acción humana siempre han estado entrelazados con técnicas y tecnologías. La mente humana, como explica Spinoza, construye herramientas intelectuales, internas a su funcionamiento, que le permiten incrementar su poder de pensamiento, y estas son perfectamente análogas a las herramientas materiales que los humanos desarrollan para llevar a cabo tareas más complejas de manera más eficiente[6]. Nuestro desarrollo intelectual y corpóreo es inseparable de la creación de máquinas internas y

externas a nuestras mentes y cuerpos. Las máquinas constituyen y son constituidas por la realidad humana.

Este hecho ontológico no cambia, sino que se revela más claramente en el mundo contemporáneo, postindustrial. Muchos teóricos tempranos de la cibernética percibieron la relación ontológica entre humanos y máquinas, pero se confundieron respecto a sus implicaciones: concibieron el desarrollo de las nuevas tecnologías como un descenso del humano al nivel de las máquinas. En las históricas Conferencias Macy, que desde 1943 hasta 1954 reunieron a destacados investigadores como Norbert Wiener, los teóricos de la cibernética concibieron las estructuras neurales en términos de procesamiento de información y pensaron la subjetividad humana de forma desencarnada o descorporizada. Por tanto, la concepción de los seres humanos fue, explica Katherine Hayles, «como entidades de procesamiento de información que son esencialmente similares a máquinas inteligentes»[7]. Posteriores teóricos de la cibernética, sin embargo, como Humberto Maturana y Francisco Varela, prepararon el terreno para el reconocimiento de máquinas y humanos como iguales en términos de cognición encarnada y distribuida. La segunda y tercera ola de la teoría cibernética, que emergió junto a la producción postindustrial, ya no rebajaba el concepto de ser humano, sino que elevaba las máquinas al plano ontológico del humano, un plano común de cognición encarnada. Si nuestra realidad contemporánea es posthumana, mantiene Hayles, ello no anuncia un apocalíptico dominio futuro de las máquinas, sino la apertura de nuevos potenciales para que los humanos cooperen intensivamente con máquinas y otros seres vivientes[8].

Gilbert Simondon se mueve en la misma dirección cuando critica el habitual punto de vista según el cual la cultura humana se opone a la tecnología. Como Spinoza, Simondon reconoce que humanos y máquinas pertenecen al mismo plano ontológico. «Lo que reside en las máquinas es la realidad humana», afirma, «el gesto humano fijado y cristalizado en estructuras que funcionan», es decir, máquinas[9]. Frente a aquellos que celebran la cultura humana como una suerte de barricada, una barrera defensiva para protegernos del avance de tecnologías supuestamente inhumanas, Simondon invoca una cultura técnica que reconozca, en el plano ontológico, la naturaleza plenamente humana de las máquinas. Deleuze y Guattari recogieron el llamamiento de Simondon y continuaron construyendo a partir de ahí: «Ya no se trata de enfrentar al hombre y a la máquina para evaluar sus correspondencias, sus prolongaciones, sus posibles o imposibles sustituciones, sino de hacerlos comunicar entre sí para

mostrar cómo el hombre forma una pieza con la máquina, o forma pieza con cualquier otra cosa para construir una máquina»[10]. Humanos y máquinas son parte de una realidad social mutuamente constituida.

El hecho de que las máquinas sean parte de la realidad humana y, a su vez, constituidas por la inteligencia humana no significa, desde luego, que todas las máquinas sean buenas o que la tecnología resuelva todos los problemas. Contienen el potencial tanto para la servidumbre como para la liberación. El problema no se sitúa en el nivel ontológico sino en el político. Debemos reconocer, específicamente, cómo las acciones, hábitos e inteligencia humanos cristalizados en tecnologías se separan de los humanos y son controladas por quienes detentan el poder. El capital fijo, en la terminología de Marx, es una especie de repositorio social de los logros del trabajo vivo y la inteligencia viviente –o sea, por usar los términos de Marx, del cerebro social y el general intellect– almacenados en los bancos del conocimiento científico y en las máquinas, en el software y en el hardware. Pensemos en el smartphone, o en los telares mecánicos como la hiladora Jenny; en un método patentado para templar el acero, o en una fórmula farmacéutica, como el resultado concreto de la inteligencia no sólo del CEO corporativo, ni tampoco solamente de los asalariados, sino también –y más importante si cabe– de una amplia red social de actores en cooperación. Pese al hecho de que es producido socialmente, sin embargo, el capital fijo se convierte en un arma que puede ser utilizada antisocialmente, por así decir, tanto para el beneficio capitalista como para la guerra y la destrucción. Y, aunque los sucesivos periodos de producción capitalista, desde la manufactura hasta la industria a gran escala, y ahora la fase dominada por el general intellect, el papel de la ciencia y la tecnología, los repositorios de inteligencia social devienen más cruciales acaso. Se alza el telón sobre el terreno en el que se libra la batalla sobre el control del capital fijo.

Walter Benjamin, al reflexionar sobre las trágicas experiencias de la Primera Guerra Mundial, sospecha acertadamente de aquellos que usan la evidencia de desastres tecnológicos para cuestionar la tecnología en su conjunto:

Este gran galanteo con el cosmos se consumó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica. Pero, como el afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo a expensas de esta, la técnica traicionó a la humanidad y convirtió el lecho nupcial en un mar de sangre. El

dominio de la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro del palmetazo que proclamara el dominio de los niños por parte de los adultos como el sentido de la educación? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por consiguiente, si se quiere hablar de dominio, es del dominio de las relaciones entre generaciones y no de los niños? Y, así, tampoco la técnica es el dominio de la naturaleza, sino el dominio de la relación entre la naturaleza y la humanidad[11].

Hoy debemos sumergirnos en el corazón de las tecnologías e intentar hacerlas nuestras contra las fuerzas de dominación que emplean las tecnologías contra nosotros.

LA CAMBIANTE COMPOSICIÓN DEL CAPITAL

A comienzos de la década de 1970, ante un ciclo de luchas que había dejado en una profunda crisis el modo fordista de producción industrial en los países dominantes, el capital contraatacó usando la automatización y la robótica en las fábricas para reemplazar a los trabajadores rebeldes, empleando también redes de información para ampliar socialmente la producción, más allá de los muros de la fábrica. La cibernética y las tecnologías de la información ayudaron a los propietarios a crear una correlación de fuerzas favorable frente a los trabajadores y, al mismo tiempo, construir una sociedad de sujetos obedientes, dedicados a la producción de mercancías cada vez más abstractas en redes sociales cooperativas. En su momento denominamos «automatización industrial y necromatización social» a este gigantesco proyecto para desplazar a la clase obrera industrial de su posición como actor central (y potencialmente revolucionario) en la sociedad productiva, y empobrecer a casi todo el mundo.

Ese proyecto se ha convertido en realidad. Durante medio siglo, las esferas de la producción y de la sociedad capitalista han sido radicalmente transformadas, ampliando el lugar principal de producción, desde la fábrica hasta la sociedad entera. La automatización supuso el punto central de transformación; no sólo desde el punto de vista político (destruyendo el poder de la clase obrera y

expulsando a los trabajadores de las fábricas en las áreas privilegiadas del mundo) sino también desde el punto de vista técnico (intensificando los ritmos de producción). Para recuperar la tasa de ganancia que ya no podía obtenerse en las fábricas, el capital tuvo que poner a funcionar el ámbito social, y el modo de producción tuvo que entretejerse más estrechamente aún con las formas de vida. Mientras que los procesos industriales automatizados producían más bienes materiales, fuera de las fábricas robotizadas crecieron «servicios» productivos cada vez más complejos e integrados, reuniendo tecnologías complejas y ciencia aplicada, servicios industriales y servicios humanos. En esta segunda fase, la digitalización se hizo más importante que la automatización: esto, de hecho, propaga por toda la sociedad una transformación de la composición técnica de la fuerza de trabajo que ya ha tenido lugar en la fábrica.

Aquí, al final de esta salvaje cabalgada, entran triunfantemente las computadoras y redes digitales que aúnan la automatización de las fábricas y la digitalización de la sociedad, modos de producción y formas de vida: la automatización administra y controla la sociedad a través de algoritmos digitales. Aunque las máquinas y los sistemas de máquinas dependen de la inteligencia y la propia existencia de los humanos, la acción humana y las facultades psíquicas humanas, afirma Heinrich Popitz, deben adaptarse cada vez más a las necesidades de las máquinas[12]. Llegados a este punto, en una inversión dramática de los fundamentos de la economía industrial, la sociedad (una sociedad «artificial» que es continuamente creada y recreada) deviene central para la producción de riqueza.

Marx subraya cómo todo este proceso, aunque maximice los beneficios a corto plazo, puede llevar, en última instancia, a la desventaja e incluso crisis del capital. Él caracteriza la implementación creciente de máquinas y tecnologías en la producción, y el correspondiente descenso del número de trabajadores, en términos de la cambiante «composición orgánica» del capital; específicamente, la proporción creciente de capital constante (materias primas, máquinas, etc.) y la decreciente proporción de capital variable (la suma de todos los salarios de los trabajadores). Marx afirma que, en el desarrollo capitalista, el capital constante aumenta continuamente con respecto a los salarios incluso aunque el trabajo siga siendo el elemento esencial que crea valor. Esto ocurre porque, ya «sea condición o consecuencia, el volumen creciente de los medios de producción comparado con la fuerza de trabajo incorporada en ellos expresa la productividad creciente del trabajo. Así pues, el aumento de esta última se manifiesta en la disminución de la masa de trabajo parangonada con la masa de

medios de producción movidos por ella, o sea, en la disminución de magnitud del factor subjetivo del proceso de trabajo comparado con su factor objetivo»[13]. La cambiante composición del capital y el crecimiento de factores «objetivos» en la producción llevan directamente a la concentración y centralización del capital en enormes corporaciones, típica del desarrollo capitalista contemporáneo.

Marx continúa este análisis a lo largo de los tres volúmenes de El Capital para subrayar la expansión y violencia del proceso. En el volumen 2, por ejemplo, explica que la relación entre acumulación y centralización no sólo afecta a la producción sino también a la circulación de mercancías y capital. Esta centralización opera «con la violencia de un proceso elemental de la naturaleza» a escalas incluso más vastas: «Al desarrollarse la producción capitalista, se amplía la escala de cada proceso individual de producción y, con él, la magnitud mínima de capital que hay que adelantar. Esta circunstancia se suma a las otras que convierten la función del capitalista industrial, cada vez más, en un monopolio de grandes capitalistas financieros, en solitario o asociados»[14]. En el volumen 3, Marx afirma que, a medida que la acumulación capitalista lleva a un mayor monopolio y concentración, el poder del capital actúa cada vez más en contra de los productores reales: «El capital se muestra cada vez más como poder social, cuyo funcionario es el capitalista y como algo que en modo alguno se encuentra ya en relación posible alguna con lo que el trabajo de un único individuo puede crear –sino como poder social autonomizado y alienado que, como una cosa, o como el poder de los capitalistas a través de estas cosas, se enfrenta a la sociedad–»[15]. Como resultado directo del desarrollo capitalista y la búsqueda de mayor productividad, se hace aún más extrema la contradicción entre el poder social que deviene el capital y el poder privado de los capitalistas individuales sobre los circuitos sociales de producción y reproducción.

Una de las consecuencias de este análisis de la composición cambiante y la creciente concentración del capital es la muy criticada hipótesis de Marx sobre la ley de la tasa decreciente de ganancia. Su razonamiento es simplemente que, aunque ambos crezcan en términos absolutos, hay un aumento proporcional de capital constante y una disminución de capital variable –o, dicho en términos más simples, más valor invertido en máquinas y menos salario para los trabajadores– y, puesto que la generación de plusvalor y ganancia descansa fundamentalmente en capturar una porción del valor producido por el trabajo, entonces, a medida que su base se estreche, la tasa de ganancia caerá[16]. Ciertamente, este proceso es sólo «tendencial» en el sentido de que algunos

factores contrarrestan o incluso niegan los efectos de la ley general; por ejemplo, en el periodo de crisis y final del fordismo, cuando la relación entre capital constante y variable quedó irremediablemente desequilibrada y después rota a causa de las luchas obreras por las mejoras salariales, ¿cuál fue la respuesta capitalista? Como parte del proyecto neoliberal, el capital impuso un aumento del nivel de explotación, una reducción de salarios, el crecimiento de las poblaciones «excedentes» y otras acciones agresivas desastrosas para los trabajadores. Estas fueron algunas de las maneras con las que el capital ha contrarrestado con éxito la caída de las ganancias[17].

Aunque estos argumentos «objetivos» de El Capital nos parecen cruciales, estamos más interesados en su propuesta plasmada en los Grundrisse, a saber, que la composición cambiante del capital también contribuye, subjetivamente, a fortalecer la posición del trabajo y que hoy el general intellect está convirtiéndose en protagonista de la producción económica y social. También deberíamos reconocer, en este caso yendo quizá más allá de Marx, que, a medida que la producción se socializa cada vez más, el capital fijo tiende a implantarse en la propia vida, creando una humanidad maquínica. «Por tanto, es evidente», escribe Marx en una abrupta frase típica de los Grundrisse, «que el poder material productivo ya presente, ya trabajado, existente en la forma de capital fijo, junto con la población, etc.; en resumen, todas las condiciones para la riqueza, esto es, el abundante desarrollo del individuo social; que el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado por el desarrollo histórico del propio capital, cuando alcanza cierto punto, suspende la autorrealización del capital, en lugar de postularla»[18]. El capital fijo, esto es, la memoria y depósito del trabajo intelectual y físico pasado, está cada vez más inserto en el «individuo social», un concepto fascinante por sí mismo. Al igual que el capital, según se desarrolla este proceso, pierde la capacidad de autorrealización, el individuo social adquiere autonomía.

Marx sólo podía llevar su análisis hasta aquí, desde luego, dado el momento en que escribía. Hoy, en un contexto «biopolítico», podemos ver más claramente cómo las transformaciones de la composición del capital y el hecho de que el capital fijo se encarna en la producción social y la fundamenta presentan nuevos potenciales para los sujetos trabajadores. «Lo que se denomina capital inmaterial e intelectual», afirma Carlo Vercellone, «en realidad se incorpora esencialmente en los humanos y, por tanto, corresponde fundamentalmente a las facultades intelectuales y creativas de la fuerza de trabajo». Esto plantea entonces un desafío o incluso una amenaza potencial para el capital, porque el papel principal

en la organización social de la producción tiende a depender de los conocimientos vivos encarnados y movilizados por el trabajo, más que de los conocimientos muertos desplegados por la gestión y la ciencia del management[19]. Además, continúa Vercellone, esta «intelectualidad de masa» o general intellect de Marx, que tiende hoy a copar y configurar todo el campo social, deriva de la apropiación de capital fijo e implica una transformación antropológica de los sujetos trabajadores, con capacidades para la producción y la valorización que son fundamentalmente colectivas y cooperativas. La cooperación social productiva de los trabajadores, que ha incorporado el capital fijo, aunque ceda el plusvalor que producen al capital, plantea el potencial para la autonomía de los trabajadores, invirtiendo la relación de fuerza entre trabajo y capital.

Los trabajadores ya no son meramente instrumentos que el capital emplea para transformar la naturaleza y producir mercancías. Habiendo incorporado las herramientas productivas y los conocimientos a sus propias mentes y cuerpos, se han transformado y tienen el potencial para devenir cada vez más ajenos y autónomos respecto al capital. Este proceso inyecta lucha de clases a la propia vida productiva. En algunos de nuestros trabajos previos, hemos analizado las características del biopoder: no sólo cómo la vida ha sido instrumentalizada y ha pasado a colocarse bajo el control político sino también, siguiendo a Foucault, cómo desde la vida surgen constelaciones de resistencia y rechazos a someterse a ese control. Esta dinámica y relación antagonista plantea formas de la lucha de clases que sería apropiado considerar biopolíticas, pero veremos esto en detalle más tarde.

CUARTO LLAMAMIENTO: RECUPERAR EL CAPITAL FIJO («SIENDO ESTE CAPITAL FIJO EL HOMBRE MISMO»)

Cuando Marx proclama que el capital fijo, que normalmente concebimos en términos de máquinas, se ha convertido «en el hombre mismo», anticipa los desarrollos del capital en nuestro tiempo[20]. Aunque el capital fijo es producto del trabajo y nada menos que el trabajo de otros apropiado por el capital, aunque la acumulación de actividad científica y la productividad de lo que Marx llama el cerebro social se incorporen en máquinas bajo el control del capital y finalmente,

aunque el capital se apropie de todo esto gratuitamente, en cierto punto del desarrollo capitalista, el trabajo vivo comienza a tener poder suficiente para invertir esta relación. El trabajo vivo comienza a demostrar su prioridad con respecto al capital y la gestión capitalista de la producción social, incluso aunque no pueda necesariamente hacerse cargo del proceso. En otras palabras, a medida que deviene un poder cada vez más social, el trabajo vivo (y, más en general, la actividad de la vida) opera de manera cada vez más independiente, al margen de las estructuras de disciplina del capital. Por un lado, la actividad e inteligencia humanas del pasado se acumulan y cristalizan como capital fijo, pero, por el otro lado, invirtiendo el flujo, los humanos vivos son capaces de reabsorber el capital fijo en sí mismos y en su vida social. El capital fijo es «el hombre mismo» en ambos sentidos.

El proceso con el que la fuerza de trabajo se apropia del capital fijo, sin embargo, no es ninguna marcha triunfal, sino que se produce a sangre y fuego. Es sufrimiento físico y psíquico y así continúa la amplia experiencia histórica de la humanidad «puesta a trabajar» bajo mandato. A medida que el trabajo es cada vez más cooperativo, inmaterial y afectivo, y a medida que los trabajadores son aún más responsables de su organización productiva e incluso responsables de los demás en la cooperación, el sufrimiento se multiplica y deviene algo similar a un sufrimiento político. La conciencia de la dignidad del trabajo propio, las capacidades profesionales de cada uno y las responsabilidades que se soportan en el trabajo se suman a una falta de reconocimiento y un sentimiento de agotamiento[21]. El sufrimiento en el trabajo, además, se ha multiplicado más a medida que el trabajo digital y afectivo se han hecho centrales en la organización de la producción[22]. No es ninguna coincidencia que las patologías relacionadas con el trabajo se estén haciendo cada vez más sociales. Christophe Dejours, siguiendo el trabajo de Georges Canguilhem, señala que, en esta situación, la salud ya no es una condición normal o estable, sino que deviene un objetivo al que uno puede aspirar ocasionalmente. El sufrimiento, continúa, es «el campo que separa la enfermedad de la salud»[23]. Los humanos se sienten más poderosos a medida que se apropian del capital fijo, pero todavía están colmados de sufrimiento, y este puede ser una buena razón para rebelarse.

En este punto deberíamos preguntarnos: ¿quién es el jefe y quién es el trabajador en esta nueva situación? En la tercera parte nos concentraremos en el jefe, esto es, las nuevas figuras del poder de mando capitalista, y analizaremos cómo, en respuesta a la nueva productividad social del trabajo, el capital ha continuado su doble operación de abstracción y extracción: mientras que la posición del jefe es

cada vez más abstracta en el ámbito de la producción y reproducción social de la que surge el valor, el capitalista tiende a operar extrayendo valor, a menudo a través de mecanismos financieros. Como sostén de la extracción capitalista de valor, se desarrollan estructuras neoliberales de gobernanza y administración, que no sólo proporcionan los medios para cercar las energías autónomas de productividad social, sino que, en ocasiones, también logran que las personas participen y se sientan corresponsables de su propia dominación.

Sin embargo, aquí queremos centrarnos en las nuevas figuras del trabajo, especialmente las que se crean en redes sociales construidas por los propios trabajadores. Estos son trabajadores cuyas capacidades productivas se ven dramáticamente incrementadas por relaciones cooperativas cada vez más intensas. En la cooperación, el trabajo sufre una mayor abstracción respecto al capital –esto es, tiene una mayor capacidad para organizar su producción, autónomamente, especialmente en relación con las máquinas–, pero todavía sigue subordinado a los mecanismos capitalistas de extracción de valor. ¿Es esta autonomía idéntica a las formas de autonomía obrera de las que hablamos respecto a las tempranas fases de la producción capitalista? Por supuesto que no, porque ahora hay un grado de autonomía no sólo respecto a los procesos de producción sino también en un sentido ontológico; el trabajo adquiere una consistencia ontológica, incluso aunque esté todavía completamente subordinado al poder de mando capitalista. ¿Cómo podemos comprender una situación en la que las empresas productivas obreras, sus invenciones colectivas y de cooperación, temporalmente continuas y espacialmente distribuidas, llegan a fijarse como valor y a ser extraídas por el capital? En esta situación se produce una mayor escisión entre los procesos de producción en manos de trabajadores y los mecanismos capitalistas de valorización y poder de mando. El trabajo ha alcanzado tal nivel de dignidad y poder que, potencialmente, puede rechazar la forma de valorización que se impone sobre él y, aunque siga sometido al mismo poder de mando, desarrollar su propia autonomía.

Este incremento en el poder del trabajo puede reconocerse no sólo en la expansión y creciente autonomía de la cooperación sino también en la mayor importancia otorgada a los poderes sociales y cognitivos del trabajo en las estructuras de producción. El primer elemento, la cooperación ampliada, se debe a veces a un mayor contacto físico de los trabajadores, pero más a menudo a formaciones de «intelectualidad de masa», animadas por competencias lingüísticas y culturales, capacidades afectivas y habilidades digitales. De esto se sigue el segundo elemento, a través del cual las capacidades y creatividad del

trabajo aumentan la productividad. Paolo Virno subraya la naturaleza performativa del trabajo social, en las formas de producción que no tienen resultado material, a las que denomina «virtuosidad»[24]. Luc Boltanski y Ève Chiapello subrayan, de manera similar, el carácter «artístico» del trabajo[25]. ¿Parecerían exageraciones si tenemos en cuenta los empleos monótonos en el supermercado, el call center o la fábrica? Estas definiciones deben entenderse como indicativas de una tendencia, que tiene que ver con aquellos que desempeñan un papel activo en la producción total, incluso si no se les remunera el trabajo. Consideremos, por ejemplo y en términos muy generales, cómo ha cambiado el papel del conocimiento en la historia de las relaciones entre capital y trabajo. En la fase de la manufactura, el conocimiento del artesano fue usado y absorbido en la producción, pero como una fuerza separada, aislada, subordinada a una estructura organizativa jerárquica e inhumana. En la fase de la industria a gran escala, por el contrario, a los trabajadores se los consideró incapaces de controlar el conocimiento necesario para la producción que, a su vez, se centralizaba en los puestos de gerencia. En la fase contemporánea del general intellect, el conocimiento adopta una forma multitudinaria en el proceso productivo, incluso aunque el jefe quiera aislarla, como ocurrió con el conocimiento artesanal en la manufactura. Desde la perspectiva del capital, la figura del trabajo autoorganizado, que se sitúa cada vez más como la base de la producción, sigue siendo un enigma.

Una potente figura del trabajo, por ejemplo, se esconde hoy en el funcionamiento de los algoritmos. Junto con la desaforada propaganda de hoy, que afirma la necesidad de poder de mando para el capital, además de los sermones de moda respecto a la efectividad del poder capitalista, a menudo escuchamos cantos de alabanza por el gobierno de los algoritmos. Pero ¿qué es un algoritmo? Es capital fijo, una máquina que nace de la inteligencia social y cooperativa, un producto del general intellect. Aunque el capital extraiga valor de la actividad productiva, no se debería olvidar el poder del trabajo vivo en la base de este proceso, trabajo vivo que está virtual y potencialmente dispuesto a afirmar su propia autonomía: sin trabajo vivo, no hay algoritmo. Pero los algoritmos también presentan varias características novedosas.

Pensemos en PageRank de Google, quizás el algoritmo mejor conocido y más lucrativo. El ranking de una página web se determina por el número y calidad de los vínculos que llevan a ella, y alta calidad significa que los hipervínculos provienen de una página que, a su vez, tiene un alto ranking. PageRank es, por tanto, un mecanismo para reunir e incorporar el juicio personal y el valor de la

atención dada por los usuarios a objetos de Internet: «Cada hipervínculo y vector de atención», señala Matteo Pasquinelli, es «una concentración de inteligencia»[26]. Una de las diferencias en los algoritmos como el PageRank de Google, por tanto, es que, mientras que las máquinas industriales cristalizan la inteligencia pasada en una forma relativamente fija y estática, los algoritmos continuamente añaden inteligencia social a los resultados del pasado para crear una dinámica abierta y expansiva. Puede parecer que la máquina algorítmica por sí misma es inteligente, pero eso no es realmente cierto; en vez de ello, está abierta a modificación continua por la inteligencia humana. Muy a menudo, cuando decimos «máquinas inteligentes» realmente nos referimos a máquinas que son continuamente capaces de absorber inteligencia humana. Una segunda característica distintiva, que se sigue de la primera, es que los procesos de expropiación del valor establecidos por tales algoritmos también son cada vez más abiertos y sociales, de un modo que difumina las fronteras entre trabajo y vida. A los usuarios de Google, por ejemplo, los impulsa el interés y el disfrute, pero, incluso sin saberlo, su inteligencia, atención y relaciones sociales crean valor que puede ser capturado. Finalmente, otra diferencia entre los procesos de producción estudiados por Marx y este tipo de producción del valor consiste en el hecho de que la cooperación hoy ya no tiende a ser impuesta por el jefe, sino que se genera en las relaciones entre usuarios-productores. Hoy podemos realmente comenzar a pensar en una reapropiación del capital fijo por parte de los trabajadores y la incorporación de las máquinas inteligentes sometidas a un control social autónomo, a un proceso de construcción de algoritmos dispuestos a la autovalorización de la producción social cooperativa y la reproducción en todas sus articulaciones.

Deberíamos añadir que, incluso cuando los instrumentos cibernéticos y digitales se emplean al servicio de la valorización capitalista; incluso cuando se pone a trabajar el cerebro social y se le concita para producir subjetividades obedientes, el capital fijo se integra en los cuerpos y mentes de los trabajadores y deviene su segunda naturaleza. Desde que naciera la civilización industrial, los trabajadores han tenido un conocimiento mucho más íntimo e interno de las máquinas y sistemas de máquinas del que jamás pudieron tener los capitalistas y sus gestores. Hoy este proceso de apropiación obrera del conocimiento puede ser decisivo: no se realiza simplemente en el proceso productivo, sino que se intensifica y concreta a través de la cooperación productiva y se propaga por todos los procesos vitales de la circulación y la socialización. Los trabajadores pueden apropiarse del capital fijo mientras trabajan y pueden desarrollar esta apropiación en sus relaciones sociales, cooperativas y biopolíticas con otros

trabajadores. Todo esto determina una nueva naturaleza productiva, esto es, una nueva forma de vida que está en la base de un nuevo modo de producción.

Dado este estado de cosas, si las relaciones de fuerza se inclinan de este lado, entonces el capital solamente puede mantener el control abstrayéndose cada vez más de los procesos del trabajo y del ámbito productivo social. El capital captura valor no sólo a través de la explotación industrial y la gestión del tiempo necesario para la organización del trabajo sino también, y cada vez más, a través de la extracción de cooperación social, que investigaremos en la tercera parte. En este tipo de valorización y organización del trabajo, la producción de subjetividad desempeña un papel mayor e incluso más complejo. Por producción de subjetividad nos referimos, por un lado, a la subjetivación, esto es, la producción de subjetividades a través de circuitos autónomos de cooperación social y, por el otro lado, a la sujeción, esto es, el esfuerzo continuado por parte del capitalismo para reducir las singularidades expresivas y cooperativas a un sujeto sometido. Y, como insiste Marx, esta relación tiene implicaciones políticas directas: «La relación directa de los propietarios de las condiciones de producción con los productores inmediatos –una relación cuya forma particular se corresponde naturalmente siempre con cierto nivel de desarrollo de la forma y tipo de trabajo y, por tanto, con su poder productivo social– [es una relación] en la que encontramos el mayor de los secretos, la base oculta de todo el edificio social»[27]. Hoy las diversas mezclas posibles de los dos procesos de producción de subjetividad no sólo revelan las diferentes configuraciones del trabajo vivo en su condición postindustrial sino también que el terreno que ocupan se transforma en uno de los principales campos de batalla. La reapropiación del capital fijo, recuperando el control sobre las máquinas físicas, máquinas inteligentes, máquinas sociales y conocimientos científicos que nosotros creamos en primer lugar, es una empresa osada y poderosa que podemos impulsar en esa batalla.

SUBJETIVIDADES MAQUÍNICAS

La gente joven de hoy, según un tópico cultural, entra casi espontáneamente en los mundos digitales que, para las generaciones previas, fueron desconocidos y a los que sólo entraron posteriormente, con dificultad. La juventud creció en estos

mundos y allí encontró alegría y comunidad. A menudo se los empuja a formas de trabajo que parecen juegos; a veces piensan que son meros consumidores, cuando también son productores; «prosumidores», como dicen Christian Fuchs y otros[28]. Por supuesto, los discursos sobre la nueva libertad que traería consigo la vida digital son confusas vacuidades en boca de los publicistas corporativos, expertos en marketing y gurús de la gestión empresarial, pero también pueden ayudarnos a reconocer la naturaleza de las subjetividades maquínicas y los ensamblajes maquínicos que se están formando.

Concebimos lo «maquínico» en contraste no sólo con lo mecánico sino también con la idea de un reino tecnológico separado e incluso opuesto a la sociedad humana. Según Félix Guattari, aunque tradicionalmente el problema de las máquinas haya sido visto como secundario respecto a la cuestión de la techné y la tecnología, en su lugar deberíamos reconocer que el problema de las máquinas es primario, y la tecnología es meramente un subconjunto. Podemos ver esto, continúa, una vez que entendemos la naturaleza social de la máquina: «Puesto que "la máquina" se abre a su entorno maquínico y conserva todo tipo de relaciones con constituyentes sociales y subjetividades individuales, el concepto de máquina tecnológica, por tanto, debería ampliarse al de ensamblajes maquínicos [agencements machiniques]»[29]. Lo maquínico, entonces, nunca se refiere a una máquina individual y aislada, sino siempre a un ensamblaje. Para comprender esto, comencemos por pensar en los sistemas mecánicos, esto es, máquinas conectadas a otras máquinas e integradas en ellas. Después añadamos las subjetividades humanas e imaginemos a los humanos integrados en sistemas de máquinas y las máquinas integradas en cuerpos humanos y en la sociedad humana. Finalmente, Guattari (junto a Deleuze) da un paso más y concibe los ensamblajes maquínicos como la incorporación de todos los tipos de elementos o singularidades humanas y no humanas.

En el contexto del pensamiento francés del siglo XX, los conceptos de lo maquínico, la consistencia maquínica y el ensamblaje maquínico constituyen, de hecho, una respuesta a filósofos como Louis Althusser que, para combatir las ontologías espiritualistas que dominaban las teorías del sujeto, plantearon «un proceso sin sujeto». Deleuze y Guattari ciertamente aprecian la importancia política de esta polémica. Althusser afirma que «el individuo es interpelado en cuanto sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, esto es, para que acepte (libremente) su sujeción, esto es, para que "realice solo" los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos más que por y para su sujeción»[30]. Parece que estemos atrapados, sin embargo, en una doble trampa:

el «sujeto» funciona siendo parte de los aparatos de dominación, pero uno no puede vivir o construir comunidad sobre la base de una pura y simple cancelación del sujeto[31]. El concepto de lo maquínico en Deleuze y Guattari –en términos relativamente similares al concepto de producción en Foucault– afronta esta necesidad adoptando, sin identidad, subjetividades de conocimiento y acción, y demostrando cómo se da su producción a partir de conexiones materiales. Estas conexiones son también conexiones ontológicas. Lo maquínico, despojado de toda ilusión metafísica, constituye un humanismo del presente y en el presente, un humanismo que asume críticamente la declaración nietzscheana de la «muerte del hombre».

Un ensamblaje maquínico, por tanto, es una composición dinámica de elementos heterogéneos que se alejan de la identidad, pero, no obstante, funcionan juntos, subjetivamente, socialmente, en cooperación. Por tanto, comparte características con nuestro concepto de multitud, que intenta plantear subjetividades políticas en la medida en que están compuestas de singularidades heterogéneas; una diferencia significativa estaría en que, si bien planteamos habitualmente la multitud sólo en términos de singularidades humanas, un ensamblaje maquínico se compone de un amplio rango de seres, humanos y no humanos. El concepto de cíborg de Donna Haraway, y sus esfuerzos por combatir la identidad y los sujetos esencializados, la llevó más lejos por este mismo camino, hasta romper con nuestra separación tradicional entre humanos y máquinas, y entre humanos y otros animales[32]. Pero los ensamblajes maquínicos llevan más lejos todavía los elementos de las composiciones subjetivas e incluyen todos los seres o elementos que residen en el plano de inmanencia. Todo esto se basa en la afirmación ontológica que coloca a humanos y máquinas, y (ahora) otros seres, en el mismo plano ontológico.

En términos económicos, lo maquínico aparece claramente en las subjetividades que surgen cuando la fuerza de trabajo se reapropia del capital fijo, esto es, cuando las máquinas materiales e inmateriales y los conocimientos cristalizados en producción social acumulada se reintegran en las actuales subjetividades cooperativas y socialmente productivas. Por tanto, los ensamblajes maquínicos en parte quedan incluidos en la idea de «producción antropogénica». Algunos de los economistas marxistas más inteligentes, como Robert Boyer y Christian Marazzi, caracterizan la novedad de la producción económica contemporánea –y el paso del fordismo al posfordismo– a partir de su focalización en la producción de humanos por medio de humanos («la production de l’homme par l’homme») en contraste con la idea tradicional de la producción de mercancías por medio de

mercancías[33]. La producción de subjetividad y formas de vida es cada vez más central para la valorización capitalista, y esta lógica lleva directamente a ideas de producción cognitiva y biopolítica. Lo maquínico lleva más allá este modelo antropogénico, para incorporar diversas singularidades no humanas en las asambleas/ensamblajes que producen y son producto. Específicamente, cuando decimos que los sujetos que trabajan se reapropian del capital fijo, no nos referimos simplemente a que se convierte en su posesión, sino a que se integra en los ensamblajes maquínicos como un constituyente de la subjetividad.

Lo maquínico –ya lo dijimos– es siempre un ensamblaje, una composición dinámica del ser humano y el resto de seres, pero el poder de estas nuevas subjetividades maquínicas sólo será virtual mientras no se haga efectivo y se articule en la cooperación social y en el común. Si, de hecho, la reapropiación del capital fijo fuera a tener lugar a nivel individual, transfiriendo la propiedad privada de un individuo a otro, sería simplemente cuestión de robar a Pedro para pagar a Pablo, y no tendría significación real. Sin embargo, cuando la apropiación de la riqueza y el poder productivo del capital fijo ocurren al nivel de toda la sociedad y, por tanto, cuando se transforma de propiedad privada a común, entonces el poder de las subjetividades maquínicas y sus redes cooperativas pueden hacerse plenamente efectivo. El concepto maquínico de ensamblajes, las formas productivas de cooperación y la base ontológica del común se tejen aquí juntos de manera aún más estrecha.

Cuando miramos hoy a la gente joven que queda absorbida en ensamblajes maquínicos, deberíamos reconocer que su propia existencia es resistencia. Tanto si son conscientes o no, producen en resistencia. El capital se ve forzado a reconocer una dura verdad. Debe consolidar el desarrollo de ese común que es producido por las subjetividades, del que extrae valor, pero el común sólo se construye a través de formas de resistencia y procesos que se reapropian del capital fijo. La contradicción se hace incluso más clara. «Explótate», le dice el capital a las subjetividades productivas. Y estas responden: «Queremos valorizarnos, gobernando el común que producimos». Cualquier obstáculo en el proceso –e incluso la sospecha de obstáculos virtuales– puede determinar un agravamiento del choque. Si el capital puede expropiar valor sólo a partir de la cooperación de subjetividades, pero estas se resisten a esa explotación, entonces el capital debe elevar los niveles de poder de mando e intentar operaciones cada vez más arbitrarias y violentas de extracción de valor al común. Pero volveremos a esto con más detalle en la tercera parte.

[1] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, The Dialectic of Enlightenment, trad. John Cumming, Continuum, 1972, p. xvi [ed. cast.: Dialéctica de la ilustración, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1998, p. 53].

[2] Martin Heidegger, «The Question concerning Technology», en The Question Concerning Technology and Other Essays, trad. William Lovitt, Garland, 1977, pp. 3-35, cit. en p. 14 [ed. cast.: «La pregunta por la técnica», trad. E. Barjau, en M. Heidegger, Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37].

[3] M. Heidegger, «The Question concerning Technology», cit., p. 28.

[4] En algunos aspectos, la antropología pesimista de Arnold Gehlen, otro nazi, es una variante del punto de vista de Heidegger sobre la relación de los humanos con la tecnología. Gehlen sostiene que la tecnología, que ha acompañado a la humanidad desde sus orígenes, subsana una falta radical, o insuficiencia, en los humanos, que son incapaces de existir por sí mismos. Véase, por ejemplo, Arnold Gehlen, Man in the Age of Technology, trad. Patrice Lipscomb, Columbia University Press, 1980. E incluso, cuando otros antropólogos alemanes cuestionan el pesimismo antropológico de Gehlen, no suelen ir más allá de un funcionalismo que refiere la tecnología humana, más allá de la falta y la insuficiencia, a alguna disposición orgánica. Véase, por ejemplo, Heinrich Popitz, Der Aufbruch Zur Artifiziellen Gesellschaft: Zur Anthropologie Der Technik, Mohr Siebeck, 1995, que construye una perspectiva «optimista» [¡sic!] insistiendo en el hecho de que la relación de la humanidad con el mundo, en cierto sentido, ya está determinada naturalmente por predisposiciones materiales o fisiológicas. Interpretaciones excelentes de Gehlen y sobre estos desarrollos antropológicos pueden consultarse en Ubaldo Fadini, Configurazioni antropologiche, Liguori, 1991, y Sviluppo tecnologico e identità personali, Dedalo, 2000.

[5] Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, C. H. Beck, 2009, 3.a ed.

[6] «Pero los hombres, inicialmente, pudieron hacer algunas cosas muy fáciles con instrumentos no fabricados, aunque trabajosa e imperfectamente; una vez hechas estas, hicieron otras más difíciles con menor trabajo y más perfectamente y así, gradualmente, avanzaron desde los trabajos más simples a los instrumentos

y desde los instrumentos a otros trabajos y a otros instrumentos, hasta realizar tantas y tan difíciles cosas con poco trabajo. Así también el entendimiento: con su potencia nativa, se forjan unos instrumentos intelectuales con los cuales adquiere otras fuerzas para realizar otras obras intelectuales y, gracias a estas, otros instrumentos, o sea, el poder de avanzar en la búsqueda. Así sigue adelante paso a paso hasta alcanzar la cúspide de la sabiduría», Baruch Spinoza, The Emendation of the Intellect, en The Collected Works of Spinoza, ed. Edwin Curley, vol. 1, Princeton University Press, 1985, p. 17 [ed. cast.: Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos, ed. Lelio Fernández y J. P. Margot, Madrid, Tecnos, 1989, p. 17].

[7] N. Katherine Hayles, How We Became Postmodern, University of Chicago Press, 1999, p. 7.

[8] Ibid., pp. 283-291.

[9] Gilbert Simondon, Du mode d'existence des objets techniques, Aubier, 1958, p. 12 [ed. cast.: El modo de existencia de los objetos técnicos, trad. M. Martínez y P. Rodríguez, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 34]. Para un desarrollo en esta línea, véase también Bernard Stiegler, Technics and Time 1: The Fault of Epimetheus, trad. Richard Beardsworth y George Collins, Stanford University Press, 1998.

[10] Gilles Deleuze y Félix Guattari, «Balance-Sheet for "Desiring Machines"», en F. Guattari, Chaosophy: Texts and Interviews, 1972-1977, ed. Sylvère Lotringer, trad. David L. Sweet, Jarred Becker y Taylor Adkins, Semiotext(e), 2009, p. 91; orig. fr.: L'Anti-oedipe, Minuit, 1972, 2.a ed., p. 464 [ed. cast.: El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 1998, p. 396].

[11] Walter Benjamin, «One Way Street», en One Way Street and Other Writings, trad. Edmund Jeffcott y Kingsley Shorter, New Left Books, 1979, pp. 45-104, cit. en p. 104 [ed. cast.: Calle de sentido único, trad. Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2015, pp. 90-91].

[12] H. Popitz, Der Aufbruch, cit.

[13] K. Marx, Capital, cit., vol. 1, p. 773.

[14] K. Marx, Capital, cit., vol. 2, p. 187.

[15] K. Marx, Capital, cit., vol. 3, p. 373.

[16] Véase, por ejemplo, K. Marx, Capital, cit., vol. 3, p. 322.

[17] Para una discusión general de los factores de compensación, véase K. Marx, Capital, cit., vol. 3, cap. 14.

[18] K. Marx, Grundrisse, trad. Matin Nicolaus, Penguin, 1973, p. 749 [ed. cast. cit., vol. 2, p. 282].

[19] Carlo Vercellone, «Composizione organica di capitale e composizione di classe», en La crisi messa a valore, CW Press, y Sfumature, 2015, pp. 103-118, cita en p. 114.

[20] «Se puede considerar a ese ahorro, desde el punto de vista del proceso inmediato de producción, como producción de capital fijo, este capital fijo being man himself [siendo este capital fijo el hombre mismo]», K. Marx, Grundrisse, cit., p. 712 [ed. cast. cit, vol. 2, p. 236].

[21] Véase Emmanuel Renault, L'Expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice, La découverte, 2004.

[22] Sobre la alienación añadida del trabajo emocional, véase Arlie Hochschild, The Managed Heart, University of California Press, 1983.

[23] Christophe Dejours, Souffrance en France: La banalisation de l'injustice sociale, Seuil, 1998, p. 115.

[24] Paolo Virno, «Virtuosity and Revolution», en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), Radical Thought in Italy, University of Minnesota Press, 1994, pp. 13-37.

[25] Luc Boltanski y Ève Chiapello, The New Spirit of Capitalism, Verso, 2006 [ed. cast.: El nuevo espíritu del capitalismo, trad. A. Riesco Sanz, M. Pérez Colina y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002].

[26] Matteo Pasquinelli, «Google's PageRank Algorithm», en Konrad Becker y Felix Stalder (eds.), Deep Search: The Politics of Search beyond Google, Studien Verlag, 2009, pp. 152-162, cita en p. 155. Véanse también Sergey Brin y Lawrence Page, «The Anatomy of a Large-Scale Hypertextual Web Search Engine» [http://infolab.stanford.edu/~backrub/google.html], y Christian Fuchs,

«A Contribution to the Critique of the Political Economy of Google», Fast Capitalism 8:1 (2011) [http://www.fastcapitalism.com/].

[27] K. Marx, Capital, cit., vol. 3, p. 927.

[28] Véase, por ejemplo, Christian Fuchs, «Labor in Informational Capitalism and on the Internet», Information Society 26:3 (2010), pp. 179-196.

[29] Félix Guattari, «On Machines», trad. Vivian Constantinopoulos, «Complexity», ed., Andrew Benjamin, núm. especial, Journal of Philosophy and Visual Arts 6 (1995), pp. 8-12 (publicado originalmente como «À propos des machines» en Chimères 19 [primavera de 1993], pp. 85-96). Para un excelente análisis del concepto de máquina en Guattari, véase Gerald Raunig, «A Few Fragments on Machines» [http://eipcp.net/transversal/1106/raunig/en/#_ftnref39], y Tausend Maschinen, Klappen, 2008.

[30] Louis Althusser, «Ideology and State Ideological Apparatuses», en On Ideology, Verso, 1971, pp. 1-60, cita en p. 56 [ed. cast.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en Sobre la reproducción, trad. Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 2015, p. 308].

[31] Este dilema no se resuelve cuando seguidores como Étienne Balibar enmiendan la afirmación de Althusser «[sólo] en el proceso sin sujeto como proceso histórico puede tener significado la “constitución del sujeto”» («L’objet d’Althusser», en Sylvain Lazarus [ed.], Politique et philosophie dans l’œuvre d’Althusser, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 81-116, cita en p. 98).

[32] Véase Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto», en Simians, Cyborgs, and Women, Routledge, 1991, pp. 149-182 y, más recientemente, «Anthropocene, Capitalocene, Plantationoscene, Chthulucene: Making Kin», Environmental Humanities 6 (2015), pp. 159-165.

[33] Sobre el modelo antropogenético, véanse Robert Boyer, La Croissance, début de siècle, Albin Michel, 2002, y Christian Marazzi, «Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro», en Jean-Louis Laville, Christian Marazzi, Michele La Rosa y Federico Chicchi (eds.), Reinventare il lavoro, Sapere, 2000, pp. 107-126.

CAPÍTULO VIII

Weber del revés

La burocracia del Estado administrativo moderno ha entrado en crisis. Necesitamos leer este proceso desde abajo porque verlo desde arriba –es decir, verlo como un Estado, por emplear la expresión de James C. Scott– no sirve para percibir su auténtico motor[1]. Desde abajo, podemos ver cómo las crecientes capacidades de la multitud, las actividades esenciales de producción y reproducción social, así como las capacidades para organizar la sociedad de manera efectiva, hicieron entrar en crisis a los aparatos administrativos. La administración moderna se ha visto forzada a abrirse a la multitud desde el momento en el que la multitud ha desarrollado el potencial para llevar a cabo de manera diferente y autónoma las funciones de organización social.

Téngase en cuenta que el Estado moderno se forjó como arma para una guerra en dos frentes: por una parte, el Estado moderno sirvió de instrumento para combatir, gestionar y canalizar las luchas de los pobres, los campesinos y otras clases desheredadas contra las costumbres sociales y políticas del gobierno aristocrático y las estructuras jurídicas de propiedad; por otra, contribuyó a la emancipación social y política de la burguesía, que se imaginó como el único actor social capaz de generar paz social a través de la mediación. Esta «mediación razonable» consistió en la formación –garantizada por el poder económico de la burguesía– de una maquinaria administrativa capaz de gestionar y regular los intereses de fuerzas sociales en conflicto. Las estructuras políticas modernas de representación se construyen sobre esta función mediadora: la «voluntad de todos» deviene la «voluntad general» de la nación, que no depende tanto del «pueblo soberano» [¡sic!] sino del aparato mediador que gestiona y construye el pueblo. La burguesía es intermediadora y hegemónica, administrativa y política[2].

La formación de la máquina administrativa del Estado moderno se combina con los desarrollos del capital, y la administración moderna se sirve cada vez más de

las cualidades mecánicas de la producción industrial. Esto no supone que estos aparatos administrativos y jurídicos sean sólo superestructuras que derivan, dependen o son determinadas por la base económica de la sociedad. En realidad, los desarrollos paralelos del Estado moderno y la economía capitalista se deben, principalmente, al hecho de que ambos son impulsados por la lucha de clases. No se puede comprender la formación moderna del Estado administrativo ni su crisis contemporánea sin entender la naturaleza y capacidades de las subjetividades antagonistas que están en juego.

EL SUEÑO DE WEBER Y LA PESADILLA DE KAFKA

Max Weber plantea una administración racional, justa y eficiente basada en el conocimiento experto y el liderazgo institucional legítimo. Los papeles que se desempeñan en el aparato administrativo de Weber remedan los despliegues militares y políticos modernos que analizamos en la primera parte: el líder es responsable de la planificación estratégica y la toma de decisiones a largo plazo, mientras que el cuadro que opera en la burocracia tiene que desempeñar tareas tácticas y de implementación de esos planes. No existe ninguna organización sin un líder, insiste Weber y, por tanto, la administración moderna es inseparable de la Herrschaft (que Talcott Parsons traduce como «liderazgo» pero que más a menudo se traduce como «dominación» o «autoridad»). El líder es la voluntad, y el ejército de administradores son el cerebro, brazos y piernas que implementan esa voluntad[3]. Los administradores de Weber no son meros engranajes de la máquina burocrática, sino su núcleo pensante y racional. La superioridad fundamental de la administración moderna y burocrática, afirma, está en el papel del conocimiento y la competencia técnica. La «administración burocrática significa», prosigue, «dominación gracias al saber»[4]. La burocracia moderna es, por tanto, una forma de dominación, una forma de autoridad que, sin embargo, es superior a las formas administrativas anteriores porque destruye sus estructuras irracionales y basa su legitimidad principalmente en el conocimiento.

El administrador burocrático moderno, según la concepción de Weber, es un animal curioso caracterizado por una serie de separaciones. En primer lugar, el personal administrativo forma un cuerpo social que está separado del resto de la población: su conocimiento lo separa de la población general (ignorante) y, para

que pueda actuar según la razón y la ley, en lugar de seguir sus intereses –continúa Weber–, también debe estar completamente separado de la propiedad de los medios de producción o administración. Concibe a los administradores burocráticos modernos como un cuerpo social separado pero no realmente una clase; de hecho, algo así como una anticlase: el hecho de poseer conocimiento sin propiedad coloca a los administradores fuera de la lucha de clases moderna y, por tanto (imagina Weber), en una posición puramente mediadora.

En segundo lugar, los administradores se definen por separaciones internas. La administración, insiste Weber, debe ser una carrera, una vocación, un deber que dura toda una vida, pero el cargo debe estar separado del resto de esferas de la vida. El administrador vive entonces una existencia dual. Además, el conocimiento y las competencias técnicas que caracterizan al administrador deben ser estrechos y limitados. Mientras que las formas administrativas más viejas buscan a administradores «cultivados» con amplios conocimientos sociales que estén integrados en sus vidas, la burocracia moderna requiere a especialistas y expertos cuyos limitados conocimientos no les cualifican para tomar decisiones, sino para llevar a cabo las tareas que el cargo les impone. La naturaleza impersonal del conocimiento y la acción burocrática ofrecen una base para su pretensión de racionalidad y su capacidad para mediar el conflicto social[5].

Muchos viven el sueño de Weber de una burocracia racional, justa y transparente, basada en el conocimiento experto, como una pesadilla. Según una línea crítica que alcanza su cima en la obra de Franz Kafka, la burocracia moderna se caracteriza fundamentalmente, sin embargo, por la irracionalidad y la injusticia. Según este punto de vista, este no es resultado de que el proyecto administrativo se haya realizado incompleta o imperfectamente; más bien se trata de que cualquier proyecto de administración social racional lleva consigo un núcleo irracional. Los «expertos» no conocen lo verdadero, lo justo y lo equitativo, sino que instituyen un sistema incomprensible de injusticia y falsedad. El relato de Kafka del hombre que se enfrenta al guardián ante la ley, y los intentos obsesivos de K. de entrar en el castillo, son parábolas de las formas siniestras y alienantes del poder burocrático moderno[6]. Estas críticas a la burocracia moderna basadas en el «pesimismo de la razón» son ciertamente persuasivas, y las frustraciones son bien conocidas en todos los países a lo largo del mundo. No es necesario haber sufrido el infortunio de entrar en el sistema de justicia criminal para conocer, de primera mano, las injusticias e irracionalidades de la mentalidad administrativa moderna. ¿Quién no ha sufrido la aparentemente

interminable espera en una cola para completar alguna absurda tarea administrativa? Todos experimentamos cotidianamente los vericuetos laberínticos y opacos de la burocracia.

El problema con las caracterizaciones kafkianas, sin embargo, es que tienden a retratar la administración moderna como un Behemoth autónomo e inescrutable cuando, de hecho, como todas las formas de poder, la administración moderna es una relación dividida en dos: de un lado, debemos percibir su función mediadora: en paralelo a la burguesía, como dijimos, el Estado administrativo moderno se desarrolla como una mezcla paradójica tanto de hegemonía como de mediación; del otro lado, cualquier crítica a la burocracia que no reconozca el poder de aquellos que luchan contra ella afirmando su propia libertad no sólo queda atrapada en un bucle de desesperación, sino que tampoco aclarará nunca por qué la administración moderna ha entrado en crisis. La administración moderna no se ha agrietado por sí misma, por alguna corrupción interna, sino que ha entrado en crisis a causa de fuerzas que no sólo atacan su poder, sino que también son capaces de reemplazar sus funciones esenciales.

Ya hemos acumulado algunos elementos para emprender un análisis de las fuerzas que desafían a la administración moderna. Un primer tipo de análisis se centra en cómo las formas dominantes de trabajo en la producción capitalista contemporánea están transformándose de tal modo que la inteligencia, conocimientos sociales, habilidades tecnológicas complejas y –más importante– amplios circuitos de cooperación social están pasando a ser capacidades cruciales tanto dentro como fuera del lugar de trabajo. Un segundo tipo de análisis muestra cómo las personas tienen un acceso cada vez mayor a herramientas y plataformas digitales, reapropiándose del capital fijo para sus propósitos y, sobre todo, integrándolo en su vida social. Cualquier adolescente (¡o preadolescente!) con un smartphone o un ordenador portátil tiene a mano una extraordinaria riqueza de conocimientos y herramientas, así como los medios para cooperar con otros. En un tercer análisis, el acceso a información de todo tipo y la incapacidad de los gobiernos para proteger los datos también desempeña un papel central. Los gobiernos represivos están siendo constantemente obstaculizados en sus intentos de limitar el acceso a internet y, como demuestran las continuas revelaciones de WikiLeaks, los Estados son cada vez menos capaces de controlar el acceso a la información. En efecto, la «dominación a través del conocimiento» que ejercería la administración moderna de Weber comienza a derrumbarse cuando se entra por la fuerza y se desbarata el monopolio sobre el conocimiento, experiencia profesional e

información; es decir, cuando la gente tiene las competencias, máquinas e información necesarios para producir los conocimientos por sí mismos. La producción diseminada y alternativa de conocimientos es un arma esencial en el arsenal de los movimientos de protesta y liberación que reconocen que el conocimiento se corresponde no sólo con el poder sino también con la libertad. Estas son algunas de las fuerzas que han forzado la apertura de los aparatos administrativos, al demostrar que tienen las capacidades que, en su momento, fueron exclusivas de los administradores.

SINE IRA ET STUDIO

La crisis de la administración moderna implica una transformación de la subjetividad administrativa. El administrador moderno, según Weber, debe desterrar los afectos: sine ira et studio («sin cólera ni parcialidad») es el lema que utiliza, tomándolo prestado de Tácito, para describir la actitud subjetiva de la buena administración[7]. Como el historiador desapasionado, Weber intenta evitar los afectos que pueden distorsionar la razón administrativa. El cuerpo de burócratas de carrera, separados de la sociedad, separados de la propiedad y, en su trabajo diario, separados de su vida cotidiana, ocupa así cargos impersonales y organiza el conocimiento, la información y la acumulación de experiencia técnica sin pasión o prejuicio.

El destierro de los afectos fuera de la subjetividad de los administradores se hace eco de la distinción de Weber entre formas carismáticas y racionales de liderazgo. La autoridad carismática juega con las pasiones de los seguidores y cambia a la gente desde dentro, mediante algo parecido a la conversión religiosa. Sin embargo, la autoridad racional, como la administración burocrática, suaviza las pasiones y cambia a la gente desde fuera, transformando las estructuras sociales y sus condiciones de vida. El líder racional de Weber, como el administrador burocrático, es un sujeto ideal de la razón pura y práctica[8].

Un problema con los afectos, sostiene Weber, es que no pueden ser medidos. Quizá se trata simplemente de otro modo de expresar la típica idea racionalista de que los afectos son inconstantes y no son fiables, pero ayuda a aclarar un vínculo esencial entre la administración moderna y la producción capitalista. La

administración debe tomar en consideración sólo los factores sociales que pueden ser calculados, excluyendo afectos y otros factores que son propiamente «humanos» porque (presumiblemente) están más allá de toda medida. «La burocracia en su desarrollo pleno se halla también, en sentido específico, bajo el principio sine ira ac studio. Su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se "deshumaniza", cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se sustraen al cálculo»[9]. En otras palabras, la burocracia moderna es un complemento especialmente adecuado para el gobierno del capital porque el capital también funciona principalmente a través de la medida (la medida del valor) y, como la burocracia, el capital está amenazado por lo inconmensurable. Una función principal del dinero en el capitalismo, como veremos en el capítulo II, que consiste en fijar la medida de los valores, especialmente hoy día, a través de instrumentos financieros complejos como los derivados, para asignar medidas a los valores sociales que amenazan con escaparse de su capacidad de cálculo.

Las subjetividades maquínicas que hoy han hecho entrar en crisis a la administración moderna, aunque estén dotadas de inteligencia, conocimiento, información y capacidades técnicas, no prohíben las pasiones. Es tentador definir estas subjetividades cum ira et studio, pero no son simplemente la invertida imagen especular de la racionalidad weberiana, es decir, pasión irracional[10]. Más bien, estas nuevas subjetividades deben entenderse, en primer lugar, a través del colapso de todas estas separaciones que, para Weber, definían a los administradores modernos. La producción no sólo de bienes materiales sino también de una amplia gama de bienes inmateriales, incluyendo ideas, imágenes, código, productos culturales y afectos, es, de hecho, cada vez más central para la economía capitalista contemporánea; en resumen, lo central es la producción de subjetividad. La formación y la vida de la multitud productiva contemporánea, por tanto, no dependen y no pueden depender de una separación entre razón y pasión, sino que ponen en juego la producción de subjetividad con todos sus afectos, los que pueden medirse y los que no. Estas capacidades productivas, ligadas a fenómenos sociales inmensurables y subjetivos, desvelan un potencial para la política: decidir lo incalculable, lo indecidible, es una facultad propiamente política[11].

Es incluso más difícil, y a menudo imposible, mantener la separación weberiana de razón y pasión en el contexto de crisis económicas y sociales

contemporáneas. El burócrata desprovisto de pasiones, que podría ser concebible en periodos de calma social, se hace inimaginable en escenarios caóticos de guerra y crisis. Desde este punto de vista, el pensamiento de Weber aparece como el producto de una belle époque de dominación social capitalista relativamente pacífica. Hoy, sin embargo, prevalece la crisis. Después de que la canciller alemana Angela Merkel, aplicando la ley, negara la ciudadanía alemana a un niño sirio, se vio rápidamente forzada a revertir su decisión y abrir las puertas a los migrantes sirios, sólo para cerrarlas poco después. Este es sólo un ejemplo de la compleja mezcla de racionalidad jurídica, compasión, miedo e insensibilidad que predomina en las decisiones gubernamentales. Respecto a las multitudes migrantes en particular, es imposible ver a la administración contemporánea actuando sine ira et studio.

La dificultad a la hora de normalizar y volver a colocar la gestión de los afectos bajo el imperio de la ley es más evidente incluso en las emergencias sociales que siguieron a los ataques terroristas en Europa y Norteamérica, como el 11 de Septiembre en Estados Unidos, el 11 de Marzo en Madrid, el 7 de Julio en Londres, el 13 de Noviembre en París, el 22 de Marzo en Bruselas y el 12 de Junio en Orlando. Las normas de la legalidad y la razón quedan rápidamente barridas tras estas tragedias, con el despliegue de pasiones y proclamaciones de estados de emergencia. Pero, incluso al margen de tales circunstancias dramáticas, cuando no puede aplicarse la ley –por ejemplo, cuando los migrantes no pueden ser controlados–, la ley es reemplazada por conductas administrativas funcionales con respecto a la nueva situación. En las situaciones de crisis, en otras palabras, la racionalidad burocrática del gobierno del pueblo cede ante las pasiones que guían la gobernanza de la multitud. Una vez más, ira et studio permean, aunque de modo completamente invertido, el sistema supuestamente racional de derecho y administración. La arrogante exclusión de ira et studio de la administración racional ¿no ha sido, desde el comienzo, una suposición ilusoria e hipócrita necesaria para la gestión represiva de las pasiones de la multitud? Las acciones administrativas en periodos de crisis y estados de excepción podría ciertamente llevarlo a uno a pensarlo.

TAYLORISMO DIGITAL

El burócrata moderno, predispuesto a ver sólo lo que es mensurable y calculable, parece más máquina que humano. Sin duda, Weber concibe a los sujetos racionales de la burocracia como análogos a máquinas industriales. «Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado», explica, «actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación»[12]. Detengámonos, por un momento, en esta fértil analogía. Para el paso de modos no mecánicos de producción a los industriales, es esencial la inversión de sujeto y objeto. Mientras que, en la artesanía y la manufactura, artesanos y obreros desarrollan un vínculo de por vida con sus herramientas –el punzón del zapatero y el martillo del herrero, que devinieron algo así como miembros prostéticos que extendían sus cuerpos–, en la industria a gran escala, la relación se invierte y los obreros son usados como herramientas y se convierten en prótesis de la compleja maquinaria industrial. Las máquinas son ahora sujetos y los trabajadores sus objetos[13]. Charlie Chaplin, en las secuencias iniciales de Tiempos modernos, intenta convertirse (y fracasa cómicamente) en el trabajador mecánico que necesita la máquina industrial. La administración moderna, según sugiere la analogía de Weber, opera una inversión similar de sujeto y objeto: no finge que todos los fenómenos humanos y sociales sean mensurables, pero sólo filtra y acepta los datos «objetivos» como inputs válidos para la máquina. Todos los fenómenos «subjetivos» que escapan al cálculo son irrelevantes para su trabajo (o incluso perjudiciales). En la máquina de la burocracia moderna, como suele decirse, te conviertes en un número más.

Del mismo en que la administración mecánica moderna no hace obsoleto al trabajo humano, sino que fuerza a los humanos a actuar cada vez más como máquinas, del mismo modo la maquínica administración contemporánea crea nuevos ámbitos de análisis repetitivos de datos y trabajo digital rutinario. Los métodos tayloristas que fueron aplicados tanto en las fábricas como en las burocracias modernas, racionalizando la actividad y dividiéndola en tareas simples y cuantificables, han sido traducidos a nuevas formas digitales de taylorismo. A veces parece como si los sistemas informáticos, la inteligencia artificial y los algoritmos estuvieran haciendo obsoleto al trabajo humano, pero, de hecho, hay innumerables tareas digitales que las máquinas no pueden completar. A los humanos se les deja realizar el trabajo secundario de «clic» para sostener la administración maquínica, y también se les asigna ejercer de interfaz con los usuarios, a través de call centers o consultas de chat. Cada unidad administrativa, cada sede bancaria, cada gran empresa, necesita a un ejército de trabajadores que introduzcan datos sin procesar en los formularios apropiados,

respondan preguntas estandarizadas o lleven a cabo frente a la pantalla alguna que otra tarea previamente estipulada. A veces, este tedio digital se completa dentro de la propia empresa, pero, a menudo, se externaliza a países como India o China. Paradójicamente, aunque estas tareas sean «automáticas» [mindless] por su división en rutinas predefinidas, requieren un nivel educativo relativamente alto. Los cada vez más altos niveles formativos en muchas partes del mundo no sólo están creando «graduados sin futuro» sino también ejércitos de graduados abocados a un futuro de tedio digital[14].

Del mismo modo en que, según Weber, la llegada de la organización burocrática se compara con el paso de la mecanización «no mecánica» a la mecanización industrial, igualmente el paso contemporáneo más allá de la administración moderna se desplaza de lo mecánico a lo maquínico, de los engranajes industriales a los algoritmos digitales. Más de una generación de escritores de ciencia ficción ha imaginado cómo el amanecer de máquinas inteligentes representa la profundización de la objetificación del humano: cuando las máquinas piensen, los humanos devendrán sus esclavos. La producción maquínica, sin embargo, no repite la relación industrial sujeto-objeto ni retorna simplemente al orden preindustrial y no mecánico, colocando las máquinas digitales en manos de los sujetos humanos individuales. En su lugar, lo maquínico desbarata la propia relación sujeto-objeto. Al igual que gran parte de nuestra inteligencia colectiva pretérita se concrete en algoritmos digitales, las máquinas inteligentes devienen partes esenciales de nuestros cuerpos y mentes para componer ensamblajes maquínicos. En la fase contemporánea de la producción económica y social, se produce entonces una paradoja, entre las necesidades del capital para el cálculo objetivo y las subjetividades maquínicas de los productores. Por un lado, incluso aunque la producción capitalista sea cada vez más biopolítica, esto es, a medida que la producción de la subjetividad humana deviene la clave para la creación de valor, el capital todavía necesita que los cuerpos y mentes de los trabajadores se transformen en mercancías: la fuerza de trabajo que puede ser comprada y vendida. El carácter objetivo de la fuerza de trabajo es un elemento ineludible del funcionamiento del capital y su generación de beneficios, y el imaginario capitalista queda en este sentido ligado a la relación sujeto-objeto de la industria a gran escala en la que las máquinas industriales emplean a los trabajadores. Por otro lado, las subjetividades maquínicas que son necesarias para la producción biopolítica se resisten al cálculo, la medida y la objetificación. La compra y venta de su actividad como fuerza de trabajo tensa cada vez más su productividad corpórea e intelectual real en cuanto trabajo vivo, y el valor de la subjetividad siempre desborda y excede

las medidas objetivas que se le imponen en los procesos de valorización capitalista. A diferencia de los obreros industriales cuya productividad depende, en gran medida, de su presencia en la fábrica, las subjetividades maquínicas a menudo producen dentro del espacio social, en circuitos de cooperación y dentro de determinados márgenes de autonomía limitada.

Desde el momento en el que los trabajadores se reapropian elementos del capital fijo y se presentan de diversas formas, a menudo caóticas, como actores que cooperan en los procesos de valorización, y en la medida en que son sujetos precarios, pero, no obstante, autónomos dentro de la valorización del capital, tiende a darse una inversión de la función del trabajo respecto al capital. Los trabajadores ya no son instrumentos que despliega el capital para transformar la naturaleza y producir mercancías materiales, sino que, al haber incorporado las herramientas de producción, habiendo sido metamorfoseados antropológicamente, actúan y producen maquínicamente, de manera separada y autónoma respecto al capital. En este ámbito, se abre una forma de lucha de clases que podemos considerar realmente biopolítica.

La contradicción entre biocapital y subjetividades maquínicas productivas puede superarse sólo mediante la eliminación de uno de los dos polos. Y los capitalistas no pueden eliminar a los trabajadores si quieren obtener ganancias. Este es, por tanto, el ámbito propio de la política, el ámbito de decisión sobre indecidibles, con todos sus tiras y aflojas. Para las subjetividades productivas, la política significa construir la multitud «institucionalmente», esto es, transformando la experiencia social de la multitud en instituciones políticas. Esta operación debe ir más allá del modelo burgués moderno de la relación entre poder constituyente y poder constituido, como vimos en el capítulo III, no porque la acción constituyente desaparezca, sino porque ya no puede estar encerrada en la construcción de un poder unitario. Las revueltas no apuntan a tomar el poder tal como es, sino a mantener abierto un proceso de contrapoderes, desafiando los siempre nuevos aparatos de captura que crea la máquina capitalista, y, mientras tanto, descubrir qué tipo de sociedad pueden crear las nuevas subjetividades maquínicas.

CUARTA RÉPLICA: DERRIBAR EL ESTADO

Puede que algunos den la bienvenida al reconocimiento de la crisis del Estado administrativo moderno, afirmando con entusiasmo el fin de la administración como tal. ¡Enterremos definitivamente a Weber! Sin embargo, nuestro punto de vista –del mismo modo que, en el capítulo I, afirmábamos que la crítica a las formas tradicionales de liderazgo no debería confundirse con el rechazo a toda organización– es que la crítica a la administración moderna debe estar acompañada de la creación de formas administrativas alternativas. La clave no está en acabar con Weber sino en darle la vuelta a Weber. Por esto, hemos intentado subrayar que las mismas subjetividades que hacen que la burocracia moderna entre en crisis también demuestran las capacidades sociales y organizativas, la inteligencia, los conocimientos y el acceso a la información que son necesarios para una administración social autónoma y efectiva[15].

¿Qué significa derribar el Estado? Esa fue la heroica hazaña, según Marx, de los comuneros de París. Cuando las fuerzas burguesas se retiran a Versalles, los comuneros desmantelan el aparato estatal, pero no se limitan a asumir que, en su ausencia, la vida social se organizará espontáneamente: derribar el Estado no es ignorar la necesidad de darse una organización social. En lugar del Estado burgués, idean prácticas e instituciones democráticas políticas y administrativas para gobernar la vida de la Comuna. El Estado es un instrumento de dominio de clase en la medida en que se coloca por encima de la sociedad y la gobierna, es decir, en la medida en que mantiene la separación entre los gobernantes y los gobernados. Derribar el Estado significa destruir esa brecha y, con ello, crear instituciones políticas y administrativas que organizan inmanentemente la toma de decisiones colectiva y democrática de toda la población. La cuestión para las subjetividades maquínicas de hoy, tan llenas de conocimiento e inteligencia, es cómo pueden inventar prácticas democráticas e instituciones administrativas que organicen efectivamente la vida de la multitud[16].

Esta tarea, enormemente complicada por sí misma, se hace más difícil todavía, como veremos en la tercera parte, por el hecho de que la gobernanza neoliberal se crea no sólo como respuesta a la crisis de la burocracia moderna sino también, y más directamente, frente a las subjetividades cooperativas potencialmente autónomas llenas de conocimiento, talentos y capacidades. El neoliberalismo interpreta su libertad y sus capacidades para la autoadministración a través de modos que intentan reintegrar los poderes de la administración. El terreno se mueve una vez más, pero la lucha continúa.

EL FIN DE MITTELEUROPA

Necesitamos preguntarnos –probablemente todo el mundo debiera– hasta qué punto, incluso cuando criticamos la modernidad, somos todavía prisioneros de los modos y conceptos del pensamiento burgués europeo a partir del cual surgió la idea dominante de modernidad. Numerosos autores han «provincializado» Europa y desarrollado críticas anticoloniales, poscoloniales y decoloniales a la modernidad con gran éxito e importantes resultados. Deberíamos recordar, sin embargo, que también dentro de Europa han surgido numerosos y poderosos desafíos a la modernidad y a sus modos de opresión[17]. Limitemos aquí nuestro análisis de la modernidad y sus crisis a Europa y, aún más específicamente, a «Mitteleuropa», donde podemos identificar una crítica de la modernidad que sigue siendo prisionera de ella, pero también vislumbrar el final del sujeto burgués que está en sus propios cimientos. Cuando miramos a la burguesa Europa de Mitteleuropa hoy día, no podemos siquiera odiarla, como si fuéramos niños rebeldes. Aunque, en cierto sentido, nacimos de Mitteleuropa, ahora nos ha repudiado y podemos enorgullecernos de una nueva inocencia.

¿Qué fue Mitteleuropa? Fue un periodo, un lugar, una idea, una crisis. Fue un periodo en el que, aproximadamente desde 1870 hasta 1914, y de 1917 a 1945 y, mientras que los poderes europeos intentaban desarrollar proyectos imperialistas en África, Asia y Latinoamérica, en territorio europeo el conflicto entre trabajo y capital devino un elemento central de la vida pública, llevando a la guerra y la dictadura. Se formó una sociedad de masas con multitudes que la sensibilidad burguesa repudiaba y que, a su vez, frenaban la administración «racional» del poder burgués. La burguesía, desplegando su rico armamento intelectual y moral, se enfrentó a los trabajadores rebeldes e intentó domesticarlos, mientras expropiaba su poder. Este drama tuvo lugar en toda Europa, pero aquí estamos centrándonos en su gran zona central, desde Alemania y Austria hasta Polonia y Hungría –especialmente Alemania, donde se había logrado recientemente la unidad nacional–. Pero Mitteleuropa fue, sobre todo, una idea o, más bien, dos ideas en conflicto: por un lado, Mitteleuropa fue la idea heroica de la modernidad europea, junto a otras ideas identitarias como individuo, propiedad, pueblo, nación y soberanía; las seguras y audaces cadencias de la Tercera sinfonía de Beethoven todavía resonaban en estas palabras; por otro lado, sin embargo, Mitteleuropa fue una sospecha creciente y, después, la nítida consciencia de que la mediación burguesa en el equilibrio de

fuerzas sociales en conflicto, especialmente capital y trabajo, ya no era posible. La burguesía colapsó como clase política, aunque todavía pudo arrastrarse, a veces a ciegas, como si todavía conservara el liderazgo moral y cultural. La trágica Sexta sinfonía de Mahler podría servir como adecuada banda sonora.

Entre Nietzsche (respecto al espíritu alemán) y Robert Musil (respecto al Imperio austrohúngaro que llamó «Kakania»), encontramos ya dispuestos todos los elementos para la tragedia: la lucha entre sujetos grandiosos para determinar el destino de la civilización; el heroísmo de aquellos destinados a la derrota y que, poco a poco, sienten el peso de la tragedia, y la desbandada, el derrumbe de la modernidad y el progreso europeos. Estos apenas fueron, para la burguesía, vagos presentimientos, y acabó entrando en la carnicería y barbarie de sus guerras; la guerra de los treinta años desde 1914 hasta 1945, una conflagración en la que Mitteleuropa fue definitivamente disuelta. Todavía puede oírse hoy hablar de «crisis de la civilización», un tema que obsesionó al atormentado espíritu de la burguesía de Mitteleuropea. Todavía se escuchan susurrados los mismos nombres: Nietzsche, utilizado de un modo u otro según el gusto de cada cual; Thomas Mann, aunque ya entonces Naphta y Settembrini notaban el vacío bajo sus pies; Benjamin, que no logra decidir si es un rabino o un comunista; Heidegger, con el poco convincente blanqueamiento de su colaboración con los nazis, y varios más, en una confusa mezcla de letanías. Esta débil nostalgia sólo refuerza el statu quo.

Mitteleuropa dio comienzo a una extraña bifurcación que hoy se ha hecho más palpable: la persistencia del dominio capitalista, pero el final de la burguesía. Hoy abundan los capitalistas, pero no se ve a la burguesía por ninguna parte. Ya en 1932, Thomas Mann señaló que «el burgués está perdido»[18] y, junto con Mitteleuropa, el burgués poco después. «Lo que se ha evaporado», escribe Franco Moretti, «es el sentido de legitimidad burgués: la idea de una clase dominante que no sólo gobierna, sino que merece hacerlo»[19]. Moretti, ciertamente, está en lo cierto, pero ha muerto algo más que la legitimidad; también el burgués como figura cultural y moral de mediación social, desarrollo y progreso.

Paradójicamente, quizá, en la última parte del siglo XX, aparecieron claramente en la Unión Soviética algunas ruinas de aquella Mitteleuropa. Aunque las masas habían ganado tanto la gran lucha revolucionaria como la batalla contra los nazis, se encontraron ante las mismas formas de poder y, por tanto, los mismos efectos de la crisis de Europa occidental. La elite burocrática fue incapaz de

gestionar los conflictos sociales internos, pero emprendió proyectos imperialistas en los márgenes del Imperio. El lema «el futuro tiene un corazón antiguo» podría aplicarse a los burócratas soviéticos, quizá con un toque de ironía, donde lo antiguo no es medieval, zarista o boyardo sino, más bien, mittel-europeo. La lucha de clases derrotó a las burguesías europeas occidentales y, finalmente, destruyó también a las elites burocráticas del Este. A ambas se les negó la mediación estable que buscaban entre las fuerzas sociales en conflicto: salarios y ganancias, vida y producción, bienestar y armas. ¿Todavía es eso siquiera posible?

Pero nunca entenderemos el final de Mitteleuropa si miramos sólo sus propias contradicciones y crisis, sin reconocer las subjetividades alternativas emergentes que fueron las responsables de su muerte. En 1848, 1871 y 1905, además de otros acontecimientos más pequeños en toda Europa, las poblaciones rebeldes rechazaron el poder de mando capitalista sobre sus vidas productivas, no estuvieron dispuestas a actuar como un pueblo unido ordenado según jerarquías sociales fijas, declinaron servir a la gloria de la nación y eligieron realizar infinitos actos de desafío. Tales rechazos, sin embargo, por poderosos que sean, son sólo parte de la explicación.

Más importantes son las nuevas formas sociales que se idean en la rebelión, especialmente siguiendo los dos ejes que hemos intentado articular en la segunda parte. El primero, acompañando a las rebeliones contra el dominio de la propiedad privada, es la construcción del común, esto es, formas de riqueza que compartimos igualmente y gestionamos democráticamente. Ante el común, fracasaron tanto las rutinas administrativas burguesas como las del partido soviético, y ninguna fue capaz de dar una forma política al común: en Occidente, porque los líderes burgueses se sintieron ahogados por el común y sabían que subyugaría su querido individualismo; en Oriente, porque los líderes soviéticos querían ser los jefes del común y transformarlo en propiedad estatal. El común es lo que creó un abismo insuperable y abrió un nuevo mundo. Podría decirse, entonces, que, a partir de las cenizas de Mitteleuropa, emergió la «clase del común», pero eso no es correcto si se entiende por clase una identidad homogénea o unificada. Sin duda, el segundo eje de estas nuevas formas sociales es su irreductible multiplicidad, que corroe todas las formaciones de identidad. Los productores y reproductores sociales se negaron a ser reducidos a un pueblo, pero ya no podían ser concebidos como multitud o masa. Ya habían entrado en escena como una multitud protagonista, como ensamblajes maquínicos.

Aquí podemos apreciar la insuperable distancia respecto a Mitteleuropa: una distancia que no permite nostalgia alguna porque, en Berlín, Viena y Leningrado, la vieja racionalidad sobre la que descansaba el orden burgués ha sido liquidada y, en su lugar, se ha propuesto una radical renovación de la propia racionalidad política, orientada hacia subjetividades plurales en el común. Este proyecto de ningún modo se ha culminado. Es una senda abierta, un camino que andar, y aquí no se necesita de heroísmo para resistir a nuestro destino, sino dedicación y fidelidad para construirlo. Los fantasmas ahora se han desvanecido todos y Mitteleuropa, como los antiguos o los barrocos, se convierte ahora para nosotros en archivo.

Y, aun así, en las últimas décadas ha habido una suerte de repetición del síndrome Mitteleuropa. En Bruselas, un aparato político carente de cualquier realidad social (el concepto de clase ¡ni siquiera puede susurrarse!) creía que estaba liderando la construcción de una Europa unida. Fue una experiencia tragicómica: cómica en su caricatura de una burocracia pasada que, incluso si no puede formar valores comunes, conserva la aspiración a tenerlos; trágica porque lleva a un continente hacia el borde de un precipicio. Sólo las luchas de las nuevas generaciones de europeos, nacidas con el deseo del común, han impedido la catastrófica caída al abismo. ¿Llegará ahora algún demonio, prometiendo salvar a Europa?

[1] James C. Scott, Seeing Like a State, Yale University Press, 1998.

[2] Véase Antonio Negri, The Political Descartes, trad. Matteo Mandarini y Alberto Toscano, Verso, 2006.

[3] Sobre la necesidad de que una organización tenga líder, véase M. Weber, Economy and Society, 2 vols., ed. Guenther Roth y Claus Wittich, University of California Press, 1978, p. 48 [ed. cast. cit., pp. 39 y ss.]. Sobre la traducción de Herrschaft, véase p. 61, nota 31.

[4] M. Weber, Economy and Society, cit., p. 225 [ed. cast. cit., p. 179].

[5] Sobre la separación del personal administrativo de los medios de producción y administración, véanse pp. 218-219. Sobre la administración como carrera, véase p. 220. Sobre la segregación de la «actividad funcionarial de la esfera de la vida privada» del burócrata, véase p. 957. Sobre el reemplazo del administrador

«cultivado» por el experto, véase p. 1001.

[6] Franz Kafka, «Before the Law», en Nahum Glatzer (ed.), The Complete Stories, Schocken Books, 1946, pp. 3-4, y The Castle, trad. Anthea Bell, Oxford University Press, 2009. Uno de los aspectos innovadores de la lectura de Kafka por parte de Deleuze y Guattari es que, frente al dominio gris e impersonal del poder moderno, reconocen fuerzas minoritarias creativas en el pensamiento de Kafka. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, Kafka: Toward a Minor Literature, trad. Dana Polan, University of Minnesota Press, 1986.

[7] M. Weber, Economy and Society, cit., p. 225 [ed. cast. cit., p. 179].

[8] Sobre las formas racionales, tradicionales y carismáticas de autoridad, véase M. Weber, Economy and Society, cit., pp. 212-302 y pp. 1111-1157 [ed. cast. cit., pp. 170-239 y 847-889].

[9] M. Weber, Economy and Society, cit., p. 972 [ed. cast. cit., p. 732].

[10] Weber ciertamente entiende el poder de los afectos e incluso la necesidad de implicarlos en la administración y la política. Su estudio del carisma es un campo para explorar esta cuestión. Más interesantes podrían ser sus análisis sobre la importancia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917. Véase Max Weber, The Russian Revolutions, trad. Gordon Wells y Peter Baehr, Cornell University Press, 1995.

[11] Para una excelente investigación sobre la importancia de los afectos políticos, que son completamente inseparables de la razón política, y una exploración de la acción política que está completamente entrelazada con nuestros poderes de ser afectado, véase Lauren Berlant, Cruel Optimism, Duke University Press, 2001. Para la necesidad de entender juntas las emociones y las razones dentro de los movimientos sociales, véase Deborah Gould, Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS, University of Chicago Press, 2009.

[12] M. Weber, Economy and Society, cit., p. 973 [ed. cast. cit., pp. 730-731].

[13] K. Marx, Capital, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, vol. 1, pp. 546-548.

[14] Véase Ursula Huws, The Making of a Cybertariat, Monthly Review Press, 2003. Sobre el taylorismo digital, véanse Hugh Lauder, Phillip Brown y

Gerbrand Tholen, «The Global Auction Model, Skill Bias Theory and Graduate Incomes», en Educating for the Knowledge Economy?, Routledge, 2012, pp. 43-65, y «Digital Taylorism», Economist, 12 de septiembre de 2015 [http://www.economist.com/news/business/21664190-modern-version-scientific-management-threatens-dehumanise-workplace-digital]. Para un análisis del Mechanical Turk de Amazon, un medio de externalizar el trabajo digital rutinario, véase Lilly Irani, «Difference and Dependence among Digital Workers: The Case of Amazon Mechanical Turk», South Atlantic Quarterly 114:1 (enero de 2014), pp. 225-234.

[15] Nuestra insistencia en «Weber del revés» también pretende desafiar el modo en que muchos politólogos identifican a Weber y Schmitt, citando su coincidencia respecto al ius publicum europaeum, como si la violencia estatal y la naturaleza absoluta de la toma de decisiones soberana fueran la única base sobre la que pueden descansar el poder y la administración. Hoy, de hecho, la concepción de Schmitt de la soberanía se está disolviendo, no sólo porque sostuvo regímenes totalitarios en el pasado, sino especialmente porque la sociedad es cada vez más capaz de deshacerse de sus estructuras de mando. En este contexto, un contraproyecto de administración no soberana, emerge claramente el «Weber del revés». Para consultar argumentaciones que aproximan a Weber y Schmitt, véanse Massimo Cacciari, Walther Rathenau e il suo ambiente, De Donato, 1979, y Carlo Galli, Genealogia della politica, Il mulino, 1996.

[16] K. Marx, Civil War in France: The Paris Commune, International, 1998, pp. 54-55, y «Letter to Kugelmann», 12 de abril de 1871, en el mismo vol., p. 86.

[17] Europa, desde luego, también buscó relaciones coloniales internas en los siglos XVIII y XIX; en Irlanda, por ejemplo, y en Italia meridional. Los proyectos coloniales de Mitteleuropa se centraron en Europa occidental, territorios de nacionalidades inciertas y antiguas mezclas culturales: proyectos económicos de agricultura de latifundio y enormes minas, junto con el reclutamiento de tropas mercenarias por parte de la burguesía austrohúngara y la nobleza prusiana. Rosa Luxemburg y el joven Max Weber denunciaron estas formas brutales de explotación y acumulación.

[18] Thomas Mann, «Goethe as a Representative of the Bourgeois Age», citado en Franco Moretti, The Bourgeois, Verso, 2013, p. 20.

[19] F. Moretti, The Bourgeois, cit., p. 20.

CAPÍTULO IX

Emprendizaje de la multitud

Vivimos, se nos dice, en una sociedad emprendedora en la que se anima a todo el mundo a ser emprendedor. Lo importante es encarnar la energía, responsabilidad y virtud del espíritu emprendedor. Se puede abrir una empresa, lanzar tu propia start-up u organizar un proyecto para personas sin hogar. «Incluso campos habitualmente considerados fuera de la esfera de los negocios y el trabajo», escribe Imre Szeman, «como la producción artística y cultural, han sido colonizados por los discursos del emprendizaje. El emprendizaje existe en el siglo XX como el modo que nos recomienda el sentido común para navegar entre la inevitable, irreprochable y aparentemente inmodificable realidad del capitalismo global»[1]. En el capítulo XII, volveremos a analizar la ideología emprendedora del neoliberalismo, pero aquí queremos insistir en que, en el emprendizaje, pertenece principalmente a la multitud e indica las capacidades de la multitud para la producción y reproducción social cooperativa. Como muchos otros términos en nuestro vocabulario político, el emprendizaje se ha desviado y distorsionado. Necesitamos recuperarlo y reivindicarlo como nuestro.

Intentaremos mostrar el emprendizaje de la multitud a través de una ruta indirecta y una directa, es decir, a través de una lectura sintomática y una lectura ontológica. Para la primera, abordaremos la teoría de Joseph Schumpeter acerca del empresario innovador para desenmascarar, por debajo de la ideología del emprendedor capitalista, la expropiación continua del poder cooperativo de la multitud. El emprendedor capitalista, desde esta perspectiva, recibe injustamente el mérito por una función emprendedora realizada en otro lugar, pero, en lugar de esta aseveración moral, estamos mucho más interesados en el modo en que el emprendizaje capitalista revela el potencial de la multitud. En la segunda ruta, sin embargo, se investiga directamente el poder social productivo de la multitud, explorando hasta dónde puede desarrollar su liderazgo, y se plantea qué significa el liderazgo en este contexto.

CÓMO CONVERTIRSE EN EMPRENDEDOR

La teoría clásica de Joseph Schumpeter va en contra de la actual imagen del emprendedor, en muchos aspectos; por ejemplo, desde su punto de vista, la actividad emprendedora no se define por los riesgos que se corren. Tampoco implica descubrimientos científicos, o inventar nuevas tecnologías. Mientras que «el inventor produce ideas», afirma Schumpeter, «el emprendedor "logra que se hagan las cosas", lo cual no supone necesariamente generar algo científicamente nuevo»[2]. Los emprendedores, continúa, no son gestores y, más a menudo, no son propietarios de los medios de producción: sólo los tienen a su disposición. La esencia del emprendizaje, según Schumpeter, consiste más bien en crear nuevas combinaciones entre los trabajadores, ideas, tecnologías, recursos y máquinas ya existentes. Los emprendedores, en otras palabras, crean nuevos ensamblajes maquínicos. Además, estos ensamblajes deben ser dinámicos: mientras que la mayor parte de capitalistas sólo persiguen «respuestas adaptativas al cambio», ajustando las combinaciones existentes, los emprendedores llevan a cabo «respuestas creativas» que captan y ponen en movimiento lo que es nuevo en su mundo[3].

Para poner en marcha estas combinaciones, desde luego, el emprendedor no sólo debe juntar a trabajadores, recursos y máquinas, sino que también debe imponerles un modo de cooperación y disciplina mediante la cual sean capaces de trabajar juntos. La esencia de la combinación es la cooperación. Requiere, en otras palabras, el establecimiento y repetición de nuevas relaciones sociales y productivas. Schumpeter se aproxima mucho a Marx cuando reconoce que la clave para una mayor productividad (y, por tanto, mayores beneficios) es la cooperación de los trabajadores en coordinación con sistemas de máquinas. Marx explica, de hecho, que, si bien la cooperación aumenta la productividad, también tiene un efecto transformador sobre el trabajo, creando una nueva fuerza productiva social: «El especial poder productivo de la jornada de trabajo combinada es, en toda circunstancia, el poder social productivo del trabajo, o el poder productivo del trabajo social. Este poder surge de la cooperación misma. Cuando el trabajador coopera con otros de un modo planificado se despoja de los límites de su individualidad y desarrolla las capacidades de su especie»[4]. Las potencias de la humanidad se materializan en cooperación, o, más bien, lo que se

forja en este proceso es un nuevo ser social, un nuevo ensamblaje maquínico, una nueva composición de humanos máquinas, ideas, recursos y otros seres.

Schumpeter es bien consciente, asimismo, de que además de la cooperación remunerada de los trabajadores a quienes emplean, los emprendedores también necesitan la cooperación no remunerada de un amplio campo social: «Del mismo modo en que un soberano no puede colocar a un policía detrás de cada ciudadano, el emprendedor no puede pagar a todos aquellos situados en la vida social y política cuya cooperación requiere»[5]. La analogía con el soberano y su policía subraya la amenaza de la fuerza o la violencia directa movilizada por el emprendedor. De modo similar, Marx compara la supervisión de la cooperación por parte del capitalista con un general sobre el campo de batalla, que dicta la estrategia a las tropas bajo su mando[6]. La cooperación en la sociedad capitalista siempre se logra bajo la amenaza de fuerza. La analogía de Schumpeter va más allá, sin embargo, al reconocer que la cooperación impuesta o requerida por los emprendedores no se efectúa sólo en sus fábricas sino en toda la sociedad, sobre poblaciones remuneradas y no remuneradas. El trabajo social, además de ser no remunerado, también debe estar funcionalmente subordinado y movilizado hacia un específico objetivo productivo. Esta es precisamente la hipótesis que, durante los años de crisis del modelo industrial fordista, llevó a prácticas de externalización, de dispersión de las fábricas y construcción de complejos industriales que sostuvieran una nueva organización social de la producción. Desde Silicon Valley a los parques tecnológicos de software en India, desde los centros de producción e innovación en Baviera e Italia septentrional, hasta las zonas de libre comercio y zonas de procesado de exportaciones en México y China, estas «combinaciones» empresariales, que administran el poder productivo de un vasto campo social con una amplia variedad de actores sociales remunerados y no remunerados, han tenido un gran éxito.

¿Quiénes, entonces, son estos emprendedores? Schumpeter, en la edición original de 1911 de Theory of Economic Development, y en pasajes eliminados de ediciones posteriores, ofrece una visión social muy ilustrativa –con débiles ecos de Nietzsche o, en realidad, adelantándose a Ayn Rand–, que divide la sociedad en tres grupos, sobre la base de las nuevas combinaciones y el emprendizaje. Comienza afirmando que las masas, que llevan sus vidas siguiendo la costumbre y, en este sentido, son «hedonistas», no ven el potencial de las nuevas combinaciones. Una minoría de gente, continúa, «con una inteligencia más brillante y una imaginación más ágil» puede ver el potencial de

las nuevas combinaciones, pero no tienen el poder o personalidad para ponerlas en marcha. «Hay después una minoría incluso más pequeña; esta es la que actúa […]. Es ese tipo de persona que desdeña el equilibrio hedonista y afronta el riesgo sin arredrarse […]. Lo que importa es la disposición a actuar. Es la capacidad de subyugar a otros y utilizarlos para sus propósitos, para mandar e imponerse, lo que lleva a "acciones exitosas", incluso careciendo de una inteligencia especialmente brillante»[7]. Es interesante, pero no realmente importante, que aquí parezca contradecir sus insistentes afirmaciones en otros lugares, según las cuales el emprendizaje no requiere correr riesgos. Más importante es su concepción del «hombre de acción», cuya fuerte personalidad exige obediencia. Para que haya desarrollo económico, sostiene, deben existir tales líderes[8]. Y, de manera acorde, Schumpeter presenta a «las masas» de trabajadores, campesinos, artesanos y demás como hedonistas, pasivos y reacios a lo nuevo.

La antropología schumpeteriana del «hombre de acción» es ciertamente tosca, pero claramente resuena en el contemporáneo culto mediático al emprendedor, especialmente en el mundo digital de las punto.com y las start-ups. Los luminosos rostros blancos de los hombres de acción, distinguidos por su energía y audacia, nos miran con suficiencia desde los revisteros de los quioscos.

Al revisar la Theory of Economic Development para la edición de 1934, sin embargo, Schumpeter abandona la heroica figura del emprendedor. Reconoce ahora que el emprendedor crea nuevas combinaciones «no convenciendo a la gente de la deseabilidad de llevar a cabo su plan, ni creando confianza en su liderazgo al modo de un líder político –el único hombre a quien tiene que convencer o impresionar es al banquero que le va a financiar– sino comprándoles sus servicios o a ellos mismos y, después, utilizándolos como considera adecuado»[9]. El cada vez más poderoso dominio de las finanzas –descubre Schumpeter– hace del emprendedor, que antes era un líder cuya personalidad o idea arrolladora se gana el apoyo de las masas, un suplicante del banquero. El poder del dinero, las finanzas y la propiedad, y la coerción económica que ejercen (que estudiaremos con más detalle en la tercera parte) reemplazan los modos tradicionales de autoridad y consenso requeridos para el liderazgo.

Finalmente, una década después, en la década de 1940, Schumpeter se convence de que incluso la propiedad y la titularidad, organizadas ahora en enormes corporaciones, ya no son capaces de lograr el consenso de todos los implicados

en la producción social. Esto nos devuelve al pasaje que citamos antes. «El proceso capitalista», se lamenta, «despoja de vida a la idea de propiedad […]. Desmaterializada, desfuncionalizada y careciendo de propiedad, no seduce y atrae la fidelidad moral, como hacía la forma vital de la propiedad. Finalmente no quedará nadie al que realmente le importe defenderla; nadie dentro y nadie fuera de los márgenes de las grandes cuestiones»[10]. Schumpeter admite a regañadientes, en este punto, que el único camino para que avance la producción capitalista es la planificación centralizada.

Schumpeter, sin embargo, está ciego al otro lado de la ecuación. Mientras que acertadamente reduce la figura del emprendedor y reconoce los límites sociales impuestos por el poder del dinero y la propiedad, conserva una visión de las «masas» como fundamentalmente pasivas. En su lugar, durante el desarrollo capitalista y a medida que la cooperación productiva se extiende con mayor amplitud en todo el campo social, siguiendo circuitos dispersos y policéntricos, se organizan y conservan nuevas combinaciones, y cada vez más por obra de los propios productores. Con el potencial para reapropiarse del capital fijo, como indicamos antes, la multitud deviene crecientemente autónoma en la generación e implementación de la cooperación productiva. Ya no se necesitan generales para desplegarlos en el campo de batalla de la producción social; las tropas, por así decir, pueden organizarse ellas mismas y trazar su propio rumbo.

Ante fuerzas potencialmente autónomas y cooperativas de producción y reproducción social, los propietarios capitalistas parecen tener dos opciones. O las aprisionan, reduciéndolas a las dimensiones de la disciplina industrial y forzándolas a obedecer la supuestamente científica organización del trabajo, disminuyendo con ello la inteligencia, creatividad y capacidades sociales de las personas, por ejemplo, mediante el «trabajo de clic» y los regímenes de taylorismo digital. Para esta opción, el capital debe intervenir en el nivel de la subjetividad y producir trabajadores que sean felices poniendo sus vidas al servicio de la compañía (o, al menos, que estén dispuestos a ello). Pero, entonces, el capital acaba reduciendo las potencias productivas y frustrando sus propias expectativas de beneficios. La otra opción (realmente el único camino factible para el capital) es recoger el potencial autónomo y cooperativo de los trabajadores, admitiendo que esta es la clave para aumentar la valorización y la productividad y, al mismo tiempo, contenerla. El capital no plantea el problema de disciplinar el trabajo y controlarlo desde dentro, sino que, a su vez, intenta gobernarlo desde fuera, desde arriba. En línea con esta opción, el capital se retira de los modos tradicionales en los que imponía la cooperación productiva y, en su

lugar, desde fuera del proceso productivo y sus circuitos de cooperación, intenta extraer valor que se produce socialmente y en relativa autonomía.

QUINTO LLAMAMIENTO: EMPRENDIZAJE DE LA MULTITUD

Podemos empezar a vislumbrar, dentro de los circuitos de cooperación de la producción y reproducción social, una idea completamente diferente de emprendizaje, que quizá estaba latente en la idea de Schumpeter desde el comienzo: el emprendizaje de la multitud, esto es, la organización autónoma de la cooperación social.

El nuevo emprendizaje de la multitud está estrechamente relacionado con el establecimiento de un nuevo modo de producción, una fase del desarrollo capitalista en la que predominan ahora la cooperación social, el trabajo afectivo y cognitivo y las tecnologías digitales y comunicativas. Cuando decimos «nuevo modo de producción» no imaginamos un pasaje histórico a través de etapas homogéneas, una concepción que ha tenido efectos perniciosos tanto en el movimiento obrero como en la ideología colonialista. Imaginar la organización esclavista del trabajo, por ejemplo, como un modo de producción distinto y separado del capitalismo llevó a una confusión conceptual y a perniciosos efectos políticos. En vez de ello, concebimos el nuevo modo de producción como una formación heterogénea en la que los antiguos procesos del mundo del trabajo que se conservan se mezclan con otros nuevos, todos los cuales, no obstante, son (no tanto reordenados, sino) iluminados bajo otra luz por un conjunto dominante de elementos[11] (volveremos sobre esta discusión con más detalle en el capítulo X, en relación con los conceptos de subsunción real y formal). Modo de producción, entonces, es, en este sentido, otro modo de decir forma de vida, o acaso producción de formas de vida, y lo es en mayor medida por cuanto en la producción social las relaciones sociales y la sociedad son objetos directos de los procesos productivos, más que las mercancías. Producir, en otras palabras, significa organizar la cooperación social y reproducir formas de vida. El modo de producción del trabajo social, del general intellect y el común, es un ámbito en el que aparece el emprendizaje de la multitud.

Antes de que podamos observar cómo se desarrolla el emprendizaje de la

multitud, sin embargo, tenemos que despejar algo de la maleza que nos impide ver. Después de todo, ¿no nos exhorta la ideología neoliberal a convertirnos en emprendedores de nosotros mismos, a liberarnos de la asistencia estatal y construir una sociedad emprendedora? Ser emprendedores significa, por tanto, que cada uno de nosotros debe ser individualmente responsable de nuestras propias vidas, nuestro propio bienestar, nuestra propia reproducción, etc. Lo que falta y se distorsiona con este emprendizaje neoliberal, no obstante, son los mecanismos y relaciones de cooperación que animan la producción y reproducción social. De hecho, como argumentaremos en el capítulo XII, la gobernanza y sus prácticas neoliberales, incluyendo la idea neoliberal de emprendizaje, intentan interpretar, contener y contrarrestar el movimiento hacia la autonomía que la multitud ya ha puesto en marcha. El mandato neoliberal de convertirse en el emprendedor individual de tu propia vida, en otras palabras, es un intento de recuperar y domesticar una forma amenazante de emprendizaje multitudinario que ya está emergiendo desde abajo.

Otra mistificación que hay que despejar es la noción de «emprendizaje social» a veces suscrita por socialdemócratas y políticos de centro-izquierda. El auge del emprendizaje social, de hecho, coincide con la destrucción neoliberal del Estado de bienestar como su anverso, su mecanismo compensatorio, su rostro humano, formando, en conjunto, un «neoliberalismo social»[12]. Charles Leadbeater, un antiguo consejero de Tony Blair a quien se considera originador del término, sostiene que el emprendizaje social debe llenar el vacío que queda cuando desaparecen los subsidios y la asistencia estatal (como afirmamos antes, la destrucción de las políticas de bienestar, aunque se iniciaran bajo Reagan y Thatcher, principalmente fueron culminadas por sus sucesores de centro-izquierda: Clinton y Blair). El emprendizaje social, explica Leadbeater, implica una combinación de voluntarismo, caridad y filantropía que crea sistemas no estatales basados en la comunidad, servicios «en los que a usuarios y clientes se los anima a asumir más responsabilidad por sus propias vidas»[13]. Leadbeater señala varios ejemplos, como el de una mujer valiente y tenaz que, en lugar de permitir que se cerrara un hospital público, lo transforma en un hospital comunitario cristiano, o un comprometido ciudadano británico negro que convence a varios patrocinadores empresariales y atletas famosos para que creen un centro deportivo destinado a los jóvenes pobres. El emprendizaje social, pese a su retórica de empoderamiento, realmente es la traducción al ámbito de la caridad de la ideología tradicional del heroico emprendedor de negocios, adoptando una antropología similar a la que permea los escritos tempranos de Schumpeter (con sus irrepetibles hombres de acción frente a las masas

hedonistas). Además, el emprendizaje social, fiel a sus raíces socialdemócratas, no cuestiona el predominio de la propiedad y las fuentes de desigualdad social, sino que intenta aliviar el sufrimiento extremo y humanizar la sociedad capitalista. Esta es, ciertamente, una noble tarea por sí misma, pero hace que los emprendedores sociales estén ciegos ante los circuitos potencialmente autónomos de cooperación que emergen en las relaciones de producción y reproducción social.

Las ilusorias pretensiones del emprendizaje social son incluso más perjudiciales, como han mostrado muchos investigadores, en los circuitos de ayuda internacional, la filantropía y la actividad de las ONG en los países subordinados. En nombre del empoderamiento de los receptores de ayuda, a menudo se les requiere que orienten la vida social hacia la producción de mercancías e internalicen la cultura del desarrollo neoliberal y sus racionalidades de mercado, abandonando así las estructuras y valores comunitarios locales e indígenas, o movilizándolos como meros recursos empresariales. Por ejemplo, aunque se haya celebrado la aparición de sistemas de microcrédito –esto es, la concesión de préstamos muy pequeños a aquellos, especialmente mujeres, que carecen de avales para acceder a las estructuras regulares de crédito– porque permiten el acceso a los medios de emprendizaje a las poblaciones más pobres del mundo, los resultados muestran que tales préstamos han hecho poco por aliviar la pobreza y, en vez de ello, han abrumado a muchas poblaciones con cargas crediticias permanentes. Las mujeres que reciben micropréstamos generalmente deben «empresarializar» las redes existentes de solidaridad y cooperación social, poniéndolas al servicio de un neoliberalismo desde abajo[14]. De maneras similares, diversos proyectos de emprendizaje social a través de la ayuda internacional que se plantean eliminar la pobreza más grave y erradicar enfermedades –desde los muy publicitados «Millenium Villages» en Kenia hasta la ayuda para la irrigación en las comunidades indígenas ecuatorianas– requieren la adopción de racionalidades neoliberales. El nexo de neoliberalismo social y emprendizaje social destruye las redes comunitarias y los modos autónomos de cooperación que sostienen la vida social[15].

Una vez desechadas estas versiones neoliberales del emprendizaje, podemos comenzar a vislumbrar algunas características de una potencial (o incluso ya existente) multitud emprendedora, es decir, una multitud artífice de «nuevas combinaciones» que animen la producción y reproducción social autónoma. Primero, este emprendizaje se deduce directamente de las formas de cooperación que emergen desde dentro y desde fuera de la producción capitalista. Mientras

que anteriormente al capitalista se le exigía generar una cooperación productiva a través de rutinas disciplinarias, hoy una parte mayor de la cooperación se genera de manera social, es decir, de manera autónoma respecto al poder de mando capitalista. En segundo lugar, la multitud puede ser emprendedora cuando tiene acceso a los medios de producción, cuando es capaz de recuperar el capital fijo y crear sus propios ensamblajes maquínicos. En tercer lugar, las máquinas, conocimientos, recursos y trabajo combinados por la multitud deben extraerse del reino de la propiedad privada y pasar a ser comunes. Sólo cuando la riqueza social es compartida y gestionada de manera conjunta, puede materializarse el potencial productivo de la cooperación social.

En nuestro primer llamamiento, en el capítulo II, propusimos que se invirtieran la estrategia y táctica, de modo que el liderazgo pase a ser meramente táctico y la estrategia se confíe a la multitud. En ese momento de nuestra argumentación, sin embargo, esa propuesta podía parecer simplemente un deseo, porque no estábamos en posición de confirmar las capacidades de la multitud para realizar tareas estratégicas, es decir, trazar las fronteras del campo social, organizar complejos proyectos sociales, orquestar y sostener planes a largo plazo. Los resultados de este capítulo nos permiten, en parte, llenar ese vacío y reconocer ese potencial. Las redes de cooperación productiva, la naturaleza social de la producción y la reproducción, y las capacidades de emprendizaje de la multitud, son los sólidos cimientos para el desarrollo de los poderes estratégicos. En última instancia, este emprendizaje apunta hacia la autoorganización y autogobernanza de la multitud, pero, para materializar este potencial, todavía habrá batallas que librar.

PRODUCCIÓN SOCIAL → UNIÓN SOCIAL → HUELGA SOCIAL

Como hemos desarrollado a lo largo de la segunda parte, la producción hoy día es cada vez más social, en dos sentidos. Por un lado, los procesos productivos son sociales; esto es, más que individuos produciendo en aislamiento, la producción se realiza en redes de cooperación. Además, estas reglas y hábitos respecto a cómo cooperar y relacionarnos productivamente ya no tienden a imponerse desde arriba, sino que se generan desde abajo, en las relaciones sociales entre productores. Por el otro lado, los resultados de la producción

también tienden a ser sociales. Más que concebir las mercancías materiales o inmateriales como destino de la producción, necesitamos entenderlas en cuanto producción (a menudo a través de mercancías) de relaciones sociales y, en última instancia, de la propia vida humana. En este sentido, se puede considerar la producción contemporánea como antropogénica o biopolítica.

La naturaleza social de la producción en estos dos sentidos apunta directamente al común. La propiedad privada cada vez más se muestra como un obstáculo para la productividad social, en el sentido de que bloquea las relaciones de cooperación que generan producción y que socava las relaciones sociales que son su resultado. La transición de la producción social hacia el común, sin embargo, no es inmediata o inevitable. La afirmación y defensa del derecho al común, como dijimos antes, necesita que los proyectos activistas se sostengan en el tiempo. Los potenciales creados por la producción social, específicamente, requieren para materializarse una combinación de movimientos sociales y luchas laborales. Esta es una forma clave del emprendizaje de la multitud.

De un lado, los movimientos sociales que afirman el derecho al común, como las luchas por recursos (por ejemplo, el agua) o las numerosos acampadas y ocupaciones urbanas que han nacido desde 2011 (y que continúan apareciendo), en un intento a pequeña escala de despejar el espacio urbano para el común, generan nuevas combinaciones y nuevas formas de cooperación social[16]. Además, las luchas alrededor del derecho a la vivienda, los servicios de bienestar, educación, transporte y otras instituciones de nuestra vida social común, que a menudo implican la autogestión o experimentos mutualistas, como la campaña antidesahucios y la campaña por la vivienda en España (PAH, Plataforma de Afectados por la Hipoteca) y las clínicas de salud solidarias en Grecia, constituyen formas de emprendizaje desde abajo. Por otro lado, a medida que el centro de gravedad de la producción capitalista se aleja de la fábrica, la organización de las reivindicaciones laborales debe seguir sus pasos en el terreno de la producción y reproducción social, donde surge el emprendizaje de la multitud. En este ámbito, los sindicatos y movimientos sociales deben crear alianzas o estructuras híbridas bajo la forma de sindicatos sociales. «Conscientes de la extrema ambigüedad de esta definición», escriben Alberto de Nicola y Biagio Quattrocchi, «usamos el término “sindicalismo social” [sindacalismo sociale] para agrupar diferentes experiencias de lucha que, dentro y fuera de las organizaciones sindicales, contrarrestan los modos en que los sindicatos tradicionales, por debilidad o por preferencia, acaban obstruyendo o silenciando el conflicto social»[17]. El sindicalismo social, que supone la intersección o

entrelazamiento de movimientos sociales y luchas sindicales, ofrece, por un lado, la promesa de renovar el poder de la organización sindical y superar las prácticas conservadoras de algunos sindicatos existentes y, por el otro, impulsar la longevidad y efectividad de los movimientos sociales.

El sindicalismo social invierte la relación tradicional entre luchas económicas y políticas, que es otra traducción de la relación entre estrategia y táctica. La visión habitual contempla las luchas económicas y sindicales (especialmente aquellas sobre los salarios) como parciales y tácticas y, por tanto, necesitadas de la subordinación y alianza con las luchas políticas lideradas por el partido, que supuestamente tendría una capacidad de alcance integral y estratégica. La alianza entre las luchas económicas y políticas propuesta por el sindicalismo social desbarata el reparto de competencias de táctica y estrategia, desde el momento en que los movimientos económicos no se relacionan con un poder constituido sino con un poder constituyente; no se vinculan a un partido político sino a un movimiento social. Tal alianza debería beneficiar a los movimientos sociales, permitiéndoles apoyarse en la estable y desarrollada estructura organizativa del sindicato, dando a las luchas de los pobres, precarios y desempleados un alcance social y una continuidad que, de otro modo, no lograrían. A cambio, la alianza no sólo debe ampliar la esfera social de los sindicatos extendiendo las luchas sindicales más allá de los salarios y el lugar de trabajo y encarando todos los aspectos de la vida de la clase obrera, sino que también deberían renovar los métodos de los sindicatos, permitiendo que la dinámica antagonista del activismo de los movimientos sociales rompa las estructuras escleróticas de las jerarquías sindicales y sus anticuados modos de lucha[18].

El ejemplo preponderante del sindicalismo social en el mundo anglófono es la alianza antiapartheid formada en Sudáfrica: en 1990, el Congreso de Sindicatos Sudafricanos entró en una «alianza tripartita» con el Congreso Nacional Africano (ANC) y el Partido Comunista Sudafricano. La alianza fue un paraguas para una amplia variedad de movimientos sociales antiapartheid y sirvió como inspiración en el exterior, ejemplificando cómo una organización sindical puede favorecer el crecimiento y actividad de los movimientos sociales[19]. Las experiencias sudafricanas se ligan a otros desarrollos esporádicos en todo el mundo durante las décadas recientes. La alianza de 1997 entre el movimiento social Reclaim the Streets y los estibadores despedidos de Liverpool, o la breve cooperación entre Teamsters y Turtles (grupos ecologistas) en las protestas de 1999 en Seattle contra la Organización Mundial del Comercio son dos ejemplos significativos. Algunos de los sindicatos más dinámicos en Italia, como la

Federación de Trabajadores del Metal (FIOM) y los sindicatos sectoriales de base en educación, salud y otros sectores (Cobas), junto con el Sindicato Internacional de Empleados de Servicios en Estados Unidos, han experimentado con las alianzas con diferentes movimientos sociales y diversos grados de éxito[20].

Sin embargo, la tradición del sindicalismo social actualmente debe pasar por una significativa transformación. Más que plantear una relación externa de alianza entre sindicatos y movimientos sociales, ahora los grupos deberían construir alrededor de la producción social y el común una relación interna que reconozca no sólo la íntima conexión entre la organización laboral y los movimientos, sino también el hecho de que se constituyen mutuamente en sus modos y objetos de lucha, reconociendo que el mundo del trabajo también es cada vez más el ámbito de las formas de vida. Para materializar los potenciales de esta nueva concepción del sindicalismo social, debemos entender la producción y reproducción social en un marco amplio, mucho más allá de la fábrica y el lugar de trabajo. La propia metrópolis es una enorme fábrica de producción y reproducción social o, más exactamente, es un espacio producido en común (mirando hacia atrás) que sirve (mirando hacia delante) como conjunto de medios de producción y reproducción para futuras implementaciones del común. En la sociedad capitalista de hoy, el común nombra tanto los medios de producción como las formas de vida.

En este marco, entonces, los actuales ciclos internacionales de luchas que afirman ese derecho al común abren nuevas posibilidades para el sindicalismo social. La centralidad del común en la producción y reproducción contemporánea no niega la distinción entre luchas económicas y políticas, sino que demuestra que están inextricablemente entrelazadas. Las luchas plantean un acceso abierto e igual, además de la autogestión colectiva del común como condición previa para la construcción de una nueva forma de democracia, y también para establecer relaciones económicas poscapitalistas. Puede trazarse una línea clara, por ejemplo, entre las protestas de la «marea blanca» en España en 2013 contra los recortes en la sanidad pública, que llevaron a trabajadores y usuarios del sistema sanitario a la calle, y las victorias en elecciones municipales en 2015 en las grandes ciudades, incluyendo Barcelona y Madrid, a través de coaliciones políticas dedicadas a devolver la sanidad y otros servicios sociales al común.

El arma principal del sindicalismo (y la expresión del poder de la producción

social) es la huelga social. El sindicato, desde su creación, ha basado su poder en la amenaza del rechazo organizado del trabajo: cuando se para el trabajo, también lo hace la producción capitalista; en este terreno, es donde se han librado batallas históricas y heroicas. En este marco tradicional, sin embargo, los trabajadores desempleados, el trabajo doméstico no remunerado, los precarios y los pobres parecen impotentes: puesto que detener su trabajo no amenaza directamente la producción y beneficio capitalista, según la lógica habitual, estos trabajadores no tienen capacidad de intervención. Los movimientos sociales, sin embargo, descubrieron hace mucho que la estrategia de rechazo puede ser un arma efectiva para numerosos –cuando no todos– grupos sociales: «Algunos pobres», explican Frances Fox Piven y Richard Cloward, «a veces están tan aislados de una participación institucional significativa que la única "contribución" que pueden dejar de hacer como método de acción política es hacer paros en su vida civil: organizarse en una revuelta»[21]. Todo el mundo, incluso los pobres, puede, en última instancia, amenazar con interrumpir su servidumbre voluntaria y bloquear el orden social.

En la época contemporánea de producción biopolítica, cuando el común deviene la base de producción y reproducción social –como ocurre hoy cada vez más– y cuando los circuitos de cooperación productiva se amplían a todo el tejido social mucho más allá de los muros de la fábrica, entonces el poder del rechazo se propaga por todo el ámbito social. La interrupción del orden social y la suspensión de la producción capitalista quedan indistinguiblemente ligados. Este es, precisamente, el potencial que abre el sindicalismo social: las dos tradiciones –la interrupción de la producción industrial por parte del movimiento obrero y la disrupción del orden social por parte de los movimientos sociales, ambas basadas ahora en el común– van de la mano y, como reactivos químicos, crean una mezcla explosiva. En este contexto, de hecho, las concepciones tradicionales de la huelga general, en la que los trabajadores de todos los sectores de la producción se detienen simultáneamente, alcanza un significado nuevo y todavía más poderoso.

La huelga social, sin embargo, no debe ser solamente un rechazo sino también una afirmación. En otras palabras, debe ser también un acto de emprendizaje que crea o, mejor, revela los circuitos de cooperación y las relaciones potencialmente autónomas de producción social que existen dentro y fuera del trabajo asalariado, empleando la riqueza social compartida en común.

TOMAR LA PALABRA COMO TRADUCCIÓN

Una tarea central de todo movimiento social y político es permitir que las nuevas subjetividades entren en escena o, como dicen en francés, tomen la palabra (prendre la parole). Las diversas acampadas y ocupaciones, por ejemplo, que han surgido continuamente desde 2011, con dificultades y pequeños retrocesos pero, no obstante, con efectividad, han construido espacios de «toma de la palabra». Tomar la palabra, sin embargo, no consiste sólo en que se nos permita expresarnos, y es mucho más que la libertad de expresión. Tomar la palabra significa transformar las propias palabras, dándoles nuevos significados, vinculados a nuevas lógicas sociales de acción y conducta. Tomar la palabra también significa salir de uno mismo, escapar de la soledad, reunirse con otros y construir comunidad. En ambos sentidos, tomar la palabra es un proceso de traducción.

Tomar la palabra, en este primer sentido, trata los términos clave de nuestro vocabulario político como si fueran un lenguaje extranjero que necesita traducción, siguiendo los modos en los que vivimos y actuamos hoy. A veces, esto implica acuñar nuevos términos, pero, más a menudo, es cuestión de retomar y otorgar nueva significación a los ya existentes. ¿Qué significa realmente la democracia? ¿Qué significa ser libre? Piénsese, por ejemplo, en cómo el término «republicano» se transformó en la Europa y la Norteamérica del siglo XVIII, o cómo la palabra «Comuna», después de 1871, se tradujo en toda Europa como «revolución social», o cómo la palabra «sóviet», después de 1905 y de 1917, se convirtió en el nombre de una compleja teoría de la revolución y la democracia. La traducción política de estos términos no se produce en abstracto o en el vacío, sino que se materializa en prácticas colectivas. De este modo, entonces, entrar en escena, tomar la palabra, supone entrar en la realidad o, mejor dicho, produce una «toma de la realidad».

Nótese que muchas veces esta operación de traducción a nivel estratégico ha servido para confundir y falsificar la realidad política. Por ejemplo, el Manifiesto de 1997 del Partido Laborista reescribió el vocabulario político para apoyar las políticas neoliberales: el término «social» se planteó de un modo completamente neutral, el «socialismo» se confundió con «servicios sociales», el concepto de freedom [libertad] se cambió por el de liberty [independencia personal y autonomía respecto a los poderes establecidos o la intervención

estatal] sin ningún vínculo con las luchas sociales, la noción de «partido» abandonó cualquier referencia a la comunidad de trabajadores en lucha y pasó a significar asociación de individuos y el concepto de lucha de clases se convirtió en una oposición entre los pocos y los muchos[22]. Tony Blair y los líderes del New Labour entendieron que era necesario debilitar el lenguaje de la tradición socialista para establecer sus objetivos políticos.

Hoy debemos romper con el uso habitual de algunos términos cruciales del léxico dominante. Hemos intentado redefinir el «emprendizaje» en este capítulo, por ejemplo. Y también tenemos que traducir los conceptos en el vocabulario socialista, pero yendo en la dirección opuesta al New Labour, encuadrando el significado de términos como «lucha de clases», «reforma», «bienestar», «partido» y «revolución» en nuestra realidad contemporánea. Algunos términos que, en su momento, fueron subversivos ciertamentemente han sido mal empleados, oscurecidos y vaciados de significado –pero puede que seamos capaces de recuperar su anterior vitalidad–. Más significativos y útiles son los esfuerzos por adaptar conceptos tradicionales a nuevas realidades, llevando las palabras a una relación constitutiva con las prácticas sociales; esta es una clave para activar las pasiones y los movimientos, y orientarlos hacia el futuro. Toda empresa radical en el pensamiento político debe redefinir nuestro vocabulario político.

Tomar la palabra también significa traducción en un segundo sentido, puesto que siempre debe implicar subjetividades con voces plurales. Nadie debería esperar o imaginar tomar la palabra hoy para repetir la línea del partido, que todos deben repetir ad nauseam. Eso sería un lenguaje completamente muerto, una lengua de madera. En vez de ello, tomar la palabra de manera vital debe empoderar a voces heterogéneas y a comunidades «heterolingüísticas» –por usar el término de Naoki Sakai– que hablan algo así como una lengua extranjera, pero son capaces de traducirse y comunicarse[23]. Más que de Ludwik Zamenhof y su reino del esperanto, este es el mundo de Zomia, la región de mestizaje cultural en las tierras altas del Sudeste Asiático que James C. Scott describe como una narrativa alternativa a la modernidad[24]. El proceso de traducción que se requiere aquí –y que, a la vez, es lingüístico, cultural, social y político– es capaz de situar las singularidades en el común, y es una suerte de comunamiento. Pero nótese aquí, como hemos repetido antes, que el común no significa «lo mismo» y no implica uniformidad. ¡Por el contrario! El común es una plataforma para la heterogeneidad, definida por las relaciones compartidas entre sus diferencias constitutivas.

Los migrantes, por ejemplo, que desempeñan un papel crucial en dar forma al mundo contemporáneo, que cruzan fronteras y naciones, desiertos y mares; que son forzados a vivir precariamente en guetos y aceptar el empleo más humillante para sobrevivir, que se arriesgan a la violencia de la policía y las turbas antiinmigrantes, demuestran las conexiones centrales entre los procesos de traducción y la experiencia del «comunamiento»: multitudes de extranjeros, en tránsito y asentados, inventan nuevos medios de comunicar con otros, nuevos modos de actuar juntos, nuevos lugares de encuentro y asamblea; en resumen, constituyen un nuevo común sin perder nunca sus singularidades. A través de procesos de traducción, las singularidades forman juntas una multitud. Los migrantes son una comunidad en devenir, pobre pero rica en lenguajes, abatida por la fatiga pero abierta a la cooperación física, lingüística y social. Las subjetividades políticas que quieran tomar la palabra con legitimidad hoy día deben aprender a hablar (y actuar, vivir y crear) como migrantes.

La imagen en el frontispicio original de Leviatán, que supervisó el propio Hobbes, muestra el cuerpo del rey constituido por los cuerpos de todos los súbditos masculinos de la nación inglesa; un elegante e ingenioso retrato de la unidad entre el pueblo, la nación y el soberano. Imaginemos si pudiésemos recrear esa imagen ahora con cuerpos heterogénea y radicalmente racializados y generizados en toda su singularidad y, además, en movimiento, encontrándose y hablando diferentes lenguas pero, no obstante, capaces de cooperar en relaciones compartidas y conflictivas. La imagen de tal multitud describiría el modo en que los procesos de traducción –tomar la palabra– subvierten las estructuras de soberanía y construyen el común[25].

[1] Imre Szeman, «Entrepreneurship as the New Common Sense», South Atlantic Quarterly 114:3 (julio de 2015), pp. 471-490, cita en pp. 472-473.

[2] Joseph Schumpeter, «The Creative Response in Economic History», en Essays, ed. Richard Clemence, Addison-Wesley Press, 1951, pp. 216-226, cita en p. 219.

[3] J. Schumpeter, «The Creative Response in Economic History», cit., p. 217.

[4] K. Marx, Capital, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, vol. 1, p. 447.

[5] Joseph Schumpeter, «Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung», trad.

Markus Becker y Thorbjørn Knudsen (de la selección editada de 1911 de Theory of Economic Development), American Journal of Economics and Sociology 61:2 (abril de 2002), pp. 405-437, cita en p. 415.

[6] K. Marx, Capital, cit., vol. 1, p. 450.

[7] J. Schumpeter, «Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung», cit., p. 413.

[8] Sobre el concepto de Schumpeter de «hombre de acción» en la edición de 1911, véase Richard Swedberg, «Rebuilding Schumpeter's Theory of Entrepreneurship», en Yuichi Shionoya y Tamotsu Nishizawa (eds.), Marshall and Schumpeter on Evolution, Edward Elgar, 2008, pp. 188-203, esp. pp. 190-191. Sobre el «peso de la personalidad» del emprendedor, véase «Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung», cit., p. 414.

[9] Joseph Schumpeter, Theory of Economic Development, Harvard University Press, 1934, p. 89.

[10] J. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy, Harper, 1942, p. 142.

[11] El propio Karl Marx critica que se conviertan unas relaciones históricas de producción en categorías eternas (Grundrisse, trad. Martin Nicolaus, Penguin, 1973, p. 85) aunque flirtee con una similar concepción etapista tanto en la Ideología alemana como en los Grundrisse.

[12] Para una defensa de que los efectos del emprendizaje social son, en última instancia, indistinguibles del neoliberalismo, específicamente con respecto al desempleo en Australia, véase Beth Cook, Chris Dodds y William Mitchell, «Social Entrepreneurship: False Premises and Dangerous Forebodings», Australian Journal of Social Issues 38:1 (febrero de 2003), pp. 57-72.

[13] Charles Leadbeater, The Rise of the Social Entrepreneur, Demos, 1997, p. 23.

[14] Para una crítica feminista del microcrédito, véase Christine Keating, Claire Rasmussen y Pooja Rishi, «The Rationality of Empowerment: Microcredit, Accumulation by Dispossession, and the Gendered Economy», Signs 36:1 (otoño de 2010), pp. 153-176. Sobre el «neoliberalismo desde abajo», cfr. nuestra discusión del trabajo de Verónica Gago en el cap. XII.

[15] Sobre los Millenium Villages, véase Lia Haro, «The End(s) of the End of Poverty», tesis doctoral, Duke University, 2014. Para un análisis de la lógica neoliberal del desarrollo en un proyecto de irrigación en Ecuador, véase Roberto Adolina, «The Values of Water: Development Cultures and Indigenous Cultures in Highland Ecuador», Latin American Research Review 47:2 (2012), pp. 3-36.

[16] Para nuestro análisis de los movimientos sociales bolivianos que reclaman el agua y el gas en nombre del común, véase Commonwealth, Harvard University Press, 2009, pp. 107-112 [ed. cast. cit., pp. 122-127]. En Declaración, interpretamos las acampadas creadas por el ciclo de luchas que comenzó en 2011, desde la Primavera Árabe hasta Occupy, como luchas por el común.

[17] Alberto De Nicola y Biagio Quattrocchi, «La torsione neoliberale del sindicato tradizionale e l'immaginazione del "sindicalismo sociale": Appunti per una discussione» [http://www.euronomade.info/?p=2482]. Véase también Alberto De Nicola y Biagio Quattrocchi (eds.), Sindacalismo sociale, DeriveApprodi, 2016, esp. su introducción.

[18] Kim Moody resume con fantástica claridad el argumento por un cambio del sindicalismo político al sindicalismo de movimientos sociales. Véase Kim Moody, «Towards an International Social-Movement Unionism», New Left Review (septiembre de 1997), pp. 52-72. Véanse también Peter Waterman, «Social-Movement Unionism: A New Union Model for a New World Order?», Review (Fernand Braudel Center) 16:3 (verano de 1993), pp. 245-278; Stephanie Ross, «Varieties of Social Unionism: Towards a Framework for Comparison», Just Labour 11 (otoño de 2007), pp. 16-34, y Anthony Ince, «Beyond "Social Movement Unionism"? Understanding and Assessing New Wave Labour Movement Organising», 5 de junio de 2010 [https://reinventinglabour.wordpress.com/2010/06/05/beyond-social-movement-unionism-ince/].

[19] La alianza tripartita continuó después de que el CNA asumiera el poder en 1994, pero su carácter cambió significativamente cuando los sindicatos dejaron de orientarse hacia los movimientos sociales y se referenciaron en el gobierno en el poder. Recientemente han surgido nuevas alianzas de sindicalismo social contra el CNA y el congreso de sindicatos, un desarrollo que resulta en parte de la rabia acumulada tras la masacre de mineros en huelga en Marikana, en 2012. A comienzos de 2014, el Sindicato Nacional de Trabajadores del Metal rompió con el CNA y el Partido Comunista, criticando lo que considera el modelo

soviético de imponer fidelidad a los sindicatos. El sindicato escindido declaró que, en lugar de ser fiel al partido en el gobierno, al menos temporalmente, orientaría sus actividades hacia los movimientos sociales, algunos de los cuales continúan las luchas antineoliberales y antiprivatización que desafiaron a las políticas del CNA en la década de 2000. Sobre los desafíos de los movimientos sindicales y sociales al CNA, véase el conjunto de ensayos editados por Ahmed Veriava, «Reconfigurations on the Left in South Africa», South Atlantic Quarterly 114:2 (abril de 2015), pp. 426-466.

[20] Sobre las experiencias del Service Employees International Union, véase, por ejemplo, Valery Alzaga, «Justice for Janitors Campaign: Open-Sourcing Labour Conflicts against Global Neo-liberalism», Open Democracy, 7 de febrero de 2011 [https://www.opendemocracy.net/valery-alzaga/justice-for-janitors-campaign-open-sourcing-labour-conflicts-against-global-neo-libera].

[21] Frances Fox Piven y Richard Cloward, Poor People's Movements, Vintage, 1977, p. 25.

[22] Paolo Donadio, «La nuova lingua del New Labour», tesis doctoral, Nápoles, Università Federico II, 2001.

[23] Véase Naoki Sakai, Translation and Subjectivity, University of Minnesota Press, 1997; Sandro Mezzadra, «Living in Transition: Toward a Heterolingual Theory of the Multitude» [http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/en], y Sandro Mezzadra y Brett Neilson, Border as Method, Duke University Press, 2013.

[24] James C. Scott, The Art of Not Being Governed, Yale University Press, 2009.

[25] La videoinstalación Midas de Adolfo Muñoz presenta una representación visual animada del frontispicio del Leviatán de Hobbes [http://amunyoz.webs.upv.es/blog/midas/].

Tercera parte

Poder de mando financiero y gobernanza neoliberal

Esta es acumulación mediante recuperación: creación de valor capitalista a partir de regímenes de valor no capitalistas.

Anna Tsing, Mushroom at the End of the World

Sobre todas las cosas, la buena política debe emplearse de modo que los bienes y dinero en un Estado no acaben en pocas manos […]. Y el dinero es como estiércol, sólo vale para sembrar.

Francis Bacon, Essays or Counsels, Civil and Moral

Mío, tuyo. «Este perro es mío», dicen estos pobres niños. «Este es mi lugar en el sol.» Ese es el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra.

Blaise Pascal, Pensées

Para comprender el neoliberalismo, hay que comenzar por la multitud. El «genio» del capital y sus «innovaciones» neoliberales no pueden comprenderse por sí mismos, como si fueran desarrollos endógenos, sino que deben entenderse como reacciones a la resistencia y la revuelta, como intentos de contener los poderes crecientes de producción y reproducción social. El neoliberalismo es reaccionario, como lo fueron muchos de los movimientos que siguieron a los procesos revolucionarios de los siglos XIX y XX: algunas tendencias del romanticismo y el nacionalismo respondieron a las corrientes revolucionarias y universalistas de la Ilustración, los fascismos surgieron para hacer frente a los movimientos revolucionarios, los socialismos de Estado se opusieron al internacionalismo comunista y los regímenes autoritarios respondieron a las insurrecciones populares. El neoliberalismo es igualmente una reacción, pero funciona, principalmente, a través de la ideología y la acción económica, en lugar de la filosofía y la política: es una «ciencia» más que un «credo», emplea el poder de mando del capital en lugar de la autoridad de una «Iglesia» y la fuerza del mercado en vez de la identidad nacional. Y el neoliberalismo consigue todo esto a través de un despliegue plural que no busca tanto derrotar sino apropiarse del poder de sus enemigos. Por el otro lado, la multitud a la que se enfrenta el neoliberalismo tiene sus propios recursos, riqueza e inteligencia, que ha comenzado a desarrollar en un ámbito social y productivo completamente nuevo. Estos son los parámetros del campo de batalla.

Una típica táctica neoliberal consiste en idear nuevos instrumentos económicos de explotación y represión para desdemocratizar el Estado. No es ninguna coincidencia que los ideólogos neoliberales, desde los más vulgares a los más sofisticados, desde Ronald Reagan y Milton Friedman hasta Friedrich Hayek y Jeffrey Sachs, proclamen constantemente que el enemigo público es el keynesianismo y sus estructuras estatales de bienestar, regulación económica y control público[1]. El odio neoliberal hacia el keynesianismo, sin embargo, no se debe sólo a su carácter progresista sino también al hecho de que el pacto que ofrecía, dirigido a contener y bloquear las fuerzas sociales, ya no es efectivo. Hacia finales de la década de 1960, los movimientos sociales desafiaron con fuerza y lograron poner en cuestión los regímenes disciplinarios del Estado de bienestar. Samuel Huntington, uno de los intérpretes más lúcidos (¡y sinceros!) de la nueva amenaza, temía que las resistencias y movimientos de liberación de «grupos sociales marginales» de las décadas de 1960 y 1970 –que incluían a la amplia mayoría de la población, incluyendo a trabajadores, mujeres y todas las personas de color– sobrecargaran el Estado keynesiano: «La ampliación de la

participación en toda la sociedad se reflejó en niveles notablemente más altos de autoconciencia por parte de negros, indios, chicanos, grupos étnicos blancos, estudiantes y mujeres, todos los cuales se organizaron y movilizaron de formas nuevas para lograr lo que consideraban la parte que les correspondía de "la acción" y sus recompensas»[2]. El diagnóstico de Huntington fue que el sistema político sufría de un «desequilibrio democrático» y la única cura era desdemocratizar el Estado, manteniendo el poder en manos de expertos y reduciendo la participación y poder de la multitud; en otras palabras, devolver a los «marginales» a su estatus marginal. Huntington reconoció lo que muchos otros ideólogos neoliberales sólo percibieron instintivamente: debe destruirse el Estado keynesiano porque, ante la inundación de demandas sociales, es una carga inútil, una defensa débil, que deja en situación de vulnerabilidad al capital y su régimen disciplinario[3].

Uno de los objetivos del neoliberalismo, entonces, es desmantelar las estructuras de las que surgieron las luchas sociales, rompiendo las mediaciones entre el poder de mando capitalista y las demandas sociales. La crisis económica se ha convertido en un arma fundamental en esta batalla, debilitando las inversiones y negando la fe política en las políticas gubernamentales keynesianas. En colaboración con las crisis políticas que ha traído consigo el neoliberalismo, este proyecto es capaz de generalizar –a través de nuevos usos del dinero y el poder financiero– una economía de desposesión, en la que los procesos de extracción y los mecanismos de la deuda propagan la explotación por toda la sociedad. La «gran transformación» de la economía en la dirección socialista, prevista por economistas ilustres del siglo XX, desde Schumpeter hasta Karl Polanyi[4], ha sido, por tanto, revertida –no por una nueva teoría, sino mediante la acción estatal y una fuerte dosis de violencia.

El neoliberalismo se entiende mejor como una reacción y un intento de contener exactamente aquellos movimientos de resistencia y liberación que Huntington señaló como enterradores del Estado keynesiano y sus estrategias de control capitalista. Nancy Fraser aduce, por ejemplo, que hay perturbadores ecos entre el neoliberalismo y el feminismo de la segunda ola (junto con otras luchas de liberación de las décadas de 1960 y 1970), incluyendo a las críticas feministas del paternalismo propio del Estado de bienestar y las políticas estatales socialdemócratas. Estas resonancias la llevaron a concluir que «el feminismo de segunda ola contribuyó, de manera indispensable, a la construcción hegemónica del neoliberalismo»[5]. Leemos este fenómeno como prueba, no del fracaso del feminismo (o las luchas de liberación en general) sino, más bien, de cómo el

neoliberalismo responde a luchas y también se apropia de forma distorsionada de algunas de las propuestas y conceptos básicos expresados en ellas. Los nuevos poderes que analizamos en la segunda parte ahora deben ser considerados como base de los desarrollos del capital y los mecanismos sociales contemporáneos de control. Y tengamos en cuenta que la reacción neoliberal, en todas sus formas, emplea la violencia en guerras interminables, incluso cuando viste ropajes de paz, como en el caso de la extracción financiera y otros mecanismos de desposesión[6].

El neoliberalismo habitualmente muestra su rostro económico, pero tiene un corazón político. No ha restaurado la libertad de los mercados, sino que, en su lugar, ha reinventado el Estado, intentando desgajarlo de la lucha de clases y las demandas sociales, llevando la teoría y práctica del desarrollo capitalista lejos de los peligros del conflicto social, subordinando la democracia hasta tal punto que deviene completamente irreconocible. Esta forma «política» de neoliberalismo prevalece sobre cualquier otra parte del sistema.

Es imposible hoy día volver al keynesianismo y a las otras soluciones que previamente intentaron crear un equilibrio con las demandas sociales y la lucha de clases a través de la acción estatal. Ese modelo social del Estado, que proporcionó bienestar y también reprimió el conflicto social, se ha visto socavado por las transformaciones del modo de producción. La única posibilidad de contrarrestar y derrocar el neoliberalismo y sus formas de dominio reside en las mismas fuerzas sociales que el neoliberalismo está diseñado para contener: la multitud y sus proyectos de liberación.

[1] Michel Foucault afirma que a las variantes alemana y norteamericana del neoliberalismo las une la repulsión hacia Keynes y el Estado keynesiano (The Birth of Biopolitics, Picador, 2004, p. 79; ed. cast. cit., pp. 107 y ss.). La creación del Estado keynesiamo fue en sí misma el fruto de una anterior reacción por parte del capital. En la primera parte del siglo XX, intentó bloquear e interiorizar las luchas de los trabajadores y los proyectos económicos y políticos que salieron de la órbita de los movimientos comunistas en todo el mundo en el periodo de la Revolución soviética. El proyecto keynesiano, en otras palabras, reconocía el desafío de los movimientos revolucionarios, pero intentaba neutralizarlos políticamente apropiándose de algunas de sus demandas –como la democracia, el control obrero o la redistribución igualitaria de la riqueza– en

forma distorsionada. Véase Antonio Negri, «Keynes and the Capitalist Theory of the State», en Michael Hardt y Antonio Negri, Labor of Dionysus, University of Minnesota Press, 1994, pp. 23-52.

[2] Samuel Huntington, «The Democratic Distemper», Public Interest 41 (otoño de 1975), pp. 9-38, cita en p. 10; véase la versión completa del texto de Huntington en el informe de la Trilateral Commission: Michel Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, The Crisis of Democracy, New York University Press, 1975.

[3] Fareed Zakaria afirma que la crisis de la democracia que diagnosticó Huntington nunca remitió: los problemas se han agravado y la crisis sólo se ha aplazado. Véase «Can America Be Fixed? The New Crisis of Democracy», Foreign Affairs 92:1 (2013), pp. 22-33.

[4] Véase J. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy, Harper & Row, 3.a ed., 1950, y Karl Polanyi, The Great Transformation, Farrar & Rinehart, 1944.

[5] Nancy Fraser, «Feminism's Two Legacies: A Tale of Ambivalence», South Atlantic Quarterly 114:4 (octubre de 2015), pp. 699-712, cita en p. 707. Véase también Nancy Fraser, «Feminism, Capitalism, and the Cunning of History», New Left Review 56 (marzo-abril de 2009), pp. 97-117.

[6] Sobre la violencia intrínseca del neoliberalismo, equiparable a la violencia bélica, véase, entre otros, N. Klein, The Shock Doctrine, Metropolitan Books, 2007; Retort, Afflicted Powers, Verso, 2005, y nuestro Multitude, Penguin, 2004.

CAPÍTULO X

Las finanzas capturan valor social

Cuando las finanzas pasaron a ser un componente importante del modo de producción capitalista a finales del siglo XIX y comienzos del XX, supusieron un potente suplemento para el capital industrial, que seguía cumpliendo el papel dominante en la economía y toda la formación social. Las finanzas ofrecieron herramientas de abstracción y centralización que no sólo facilitaron el paso de la manufactura a las grandes corporaciones y sus monopolios, sino que también proporcionaron un arma más en el arsenal de los proyectos imperialistas. En el transcurso del siglo XX, sin embargo, se invirtió la relación entre industria y finanzas, y estas últimas ahora predominan, transformando las condiciones fundamentales de producción y explotación.

Bajo el dominio de las finanzas y sus instrumentos cada vez más complejos, veremos que el capital acumula principalmente mediante la captura y extracción de un valor que estaría disponible para ser recogido, un don de la naturaleza, terra nullius. El capital financiero extrae valor del común, tanto el valor de los materiales enterrados en la tierra como el de aquellos insertos en la sociedad, pero estos valores, desde luego, en realidad son producidos históricamente, y su extracción tiene enormes costes sociales. Debemos rastrear los procesos extractivos del capital desde abajo para desvelar la destrucción que traen consigo, así como el potencial para la resistencia y la rebelión.

FINANZAS DESDE ARRIBA Y DESDE ABAJO

Para entender cómo se ha consolidado el poder de las finanzas en el capital y cómo funcionan, haríamos bien en observar los cambios producidos en la década de 1970, cuando las finanzas comenzaron a tener un papel dominante en la

economía y en toda la sociedad. Nuestra hipótesis es que, también en este caso, cuando adoptamos un punto de vista desde abajo, es decir, desde la perspectiva de la producción y la resistencia social, entendemos mejor las fuerzas en juego y los potenciales emancipadores. Perfilemos brevemente esta hipótesis a nivel macroscópico, antes de sumergirnos en mayores detalles respecto al funcionamiento del capital y la extracción financiera.

Una reconstrucción del ascenso de las finanzas, que ciertamente tiene cierto poder explicativo, subraya el creciente papel de los mercados globales y su correspondencia con el declive de las economías industriales organizadas a escala nacional. En sintonía con la larga crisis económica que comenzó en la década de 1970, y el colapso (o demolición) del sistema monetario internacional de Bretton Woods, el control monetario se desplazó del Estado-nación hacia los sistemas globales, y el control sobre la deuda pública empezó a escapar de las entidades nacionales soberanas y a someterse a mecanismos de valor determinados en el mercado global por los poseedores de capital financiero. Con el desplazamiento de la deuda pública hacia los mercados bursátiles, explica Christian Marazzi, «los mercados financieros han asumido un papel que, en el pasado, fue responsabilidad del Estado keynesiano, es decir, la creación de la demanda efectiva indispensable para asegurar la continuidad del crecimiento»[1]. Frente a la globalización y el creciente poder de los mercados globales, la organización de la producción industrial en los países dominantes perdió un elemento central de su legitimidad y funcionamiento, es decir, el Estado-nación como su base soberana. El declive de la importancia de la industria –y, especialmente, el cambio geográfico de la producción industrial de las regiones dominantes del mundo a las subordinadas– se corresponde con precisión a la creciente importancia de las finanzas.

Considerado desde esta perspectiva, sin embargo, el auge de las financias, aunque se corresponda con la globalización, se entiende mejor como resultado de –y respuesta a– fuerzas de resistencia y rebelión social. Verificar esta hipótesis requiere un análisis mucho más detallado, pero nos permite dar aquí las líneas generales del argumento[2]. El sistema «reformista» del capital en los países dominantes, que emergió a partir de la Segunda Guerra Mundial junto con sus estructuras de bienestar, sindicatos institucionales y regímenes imperialistas, fue diseñado para contener los movimientos obreros y de liberación, y otras luchas sociales. Disciplinó las conductas sociales según reglas supuestamente democráticas. Las rebeliones contra este sistema culminaron alrededor de 1968 con un ciclo global de movimientos contra los regímenes disciplinarios e

imperialistas del capitalismo. Cuando los países colonizados lograron su independencia en el Sur global, los obreros y las poblaciones subalternas en los países dominados plantearon demandas cada vez más fuertes. La deuda estatal, empleada como respuesta a las revueltas, llevó rápidamente a crisis fiscales. La única «solución» a la crisis fiscal, que se repitió en diversos Estados de todo el mundo durante las últimas décadas del siglo XX, consistió en pasar la deuda pública a la banca privada, mientras que los mecanismos de gobernanza públicos se colocaban bajo el dominio de los mercados financieros. Cuando la estructura de la deuda pasa de ser pública a privatizarse, entonces tanto el desarrollo económico como la justicia social quedan sometidos al dominio de los mercados y finanzas globales. La administración neoliberal, finalmente, reorganiza el Estado usando mecanismos financieros para gestionar la crisis dual de deuda pública y gobernanza estatal. La secuencia general va más o menos así: resistencia y revuelta → gasto público → crisis fiscal → financiarización.

Una versión a menor escala de esta secuencia revuelta → deuda pública → crisis fiscal se produjo de manera especialmente clara y pronunciada en las principales ciudades norteamericanas. Las múltiples formas de resistencia social y revuelta urbana de la década de 1960 culminaron, en algunos aspectos, en las rebeliones raciales, especialmente los disturbios de Newark y Detroit de 1967 y los disturbios generalizados de 1968, después del asesinato de Martin Luther King, Jr. A este ciclo de revueltas le siguieron en la década siguiente dramáticas crisis fiscales urbanas. En las ciudades, sin embargo, las crisis fiscales se debieron, principalmente, no a un aumento de gasto sino a un desplazamiento de los recursos públicos lejos de los centros metropolitanos y una rápida disminución de los ingresos fiscales causada por el alejamiento de las poblaciones blancas de las ciudades: todo ello desembocó en recortes dramáticos en todos los tipos de servicios sociales, desde salud y vivienda hasta seguridad y suministro de agua. Estas crisis se «resolvieron» solamente mediante la intervención de bancos privados y fondos financieros, que se aprovecharon de la «emergencia» para apropiarse de grandes porciones de bienes públicos y socavar el funcionamiento democrático de las instituciones públicas. Nueva York fue un ejemplo clásico de este proceso en la década de 1970: «La gestión de la crisis fiscal de Nueva York», escribe David Harvey, «fue pionera en las prácticas neoliberales tanto en el ámbito doméstico, durante las presidencias de Reagan, como internacional, a través del FMI en la década de 1980»[3]. La «resolución» de las crisis fiscales de Detroit y Flint por obra de las instituciones financieras continúa hoy día, con trágicos resultados sociales[4].

La creación de la administración neoliberal y el gobierno de las finanzas se entiende mejor, sin embargo, cuando no nos centramos en los procesos a gran escala sino en el modo en que las finanzas funcionan respecto a la generación de valor. Las críticas habituales de las finanzas generalmente asumen que no tienen nada que ver con la producción de valor y, simplemente, cambian la posesión de los valores existentes. Tales críticas a menudo se ven acompañadas por el lamento de que los países dominantes ya no producen nada; toda la producción «real» ahora tiene lugar en China. El retrato más habitual del mundo financiero lo presenta como una suerte de juego de azar o capitalismo de casino: apuestas de alto riesgo sobre acciones, futuros, mercados de vivienda o divisas o cualquier otra cosa. Ciertamente, hay algo de verdad en este punto de vista. Y hay incluso más verdad en los argumentos más académicos que describen el mundo financiero no como un juego de apuestas sino, más bien, como un instrumento de desposesión. Desde luego, las finanzas operan en los procesos de transferencia a manos privadas de propiedad pública, como los sistemas ferroviarios o telefónicos, las diversas industrias o el patrimonio cultural de la nación. También facilita la acumulación privada de riqueza natural, como metales, carbón o gasolina. Volveremos más adelante sobre estos procesos de «acumulación primitiva», en los que, ciertamente, desempeña un papel el mundo financiero. Todas estas explicaciones, del juego de azar a la desposesión, se centran meramente en la transferencia de riqueza, no en su generación.

Visto desde abajo, sin embargo, podemos ver que, además de sus especulaciones y apuestas, las finanzas funcionan como una herramienta para capturar valor a partir del ámbito social y el natural que, a menudo, están escondidos. Tendremos que investigar, entonces, cómo el modo de producción del capital financiero se basa, por un lado, en el control de la cooperación social y la extracción de valor producida en los innumerables circuitos de la vida social y, por el otro, en la extracción de valor de la tierra y de las diversas formas de riqueza natural que compartimos en común. El centro de gravedad del modo capitalista de producción está pasando a ser –y esta es nuestra definición general– la extracción del común. Si las finanzas pueden desempeñar un papel hegemónico, entonces, es sólo porque el común está emergiendo como un poder productivo destacado, y como la forma predominante de valor.

ABSTRACCIÓN/EXTRACCIÓN

Los primeros análisis relevantes del capital financiero subrayaron su naturaleza fundamentalmente abstracta y, por tanto, el aumento de la distancia entre quienes producen y quienes controlan la producción. A comienzos del siglo XX, Rudolf Hilferding y Vladímir Lenin entendieron las novedades que traía el capital financiero, especialmente respecto al relevo en los puestos de control, que pasaba de los capitalistas industriales a los banqueros. Comparado con el capitalista industrial, que está relativamente cerca y comprometido con el proceso productivo y que, de hecho, dirige la cooperación productiva, el banquero está distanciado, abstraído de la producción[5]. Esta mayor distancia se manifiesta en un desplazamiento mediante el cual el beneficio generado a partir de la organización y explotación directa de los trabajadores pasa a ser renta, obtenida a distancia. «El capital monetario», explica Lenin, está «separado del capital industrial o productivo, y [el] rentista, que vive enteramente de la renta que obtiene del capital monetario, est[á] separado del empresario y de todos los que están directamente relacionados con la administración del capital»[6]. Las finanzas, como todas las actividades que generan renta, se caracterizan por su abstracción respecto a la producción y su capacidad para gobernar a distancia.

Además, con los cada vez más estrechos vínculos entre bancos e industria, y a medida que el capital estaba disponible para los capitalistas industriales exclusivamente a través de los bancos, el capital financiero facilitó un control centralizado sobre la producción. La abstracción implica centralización. E, incluso más –continúan Hilferding y Lenin–, la centralización crea una tendencia a eliminar la competición y concentrar el control en unos pocos grandes bancos. Las finanzas generan monopolios, monopolios monetarios que gobiernan la producción. Y los monopolios del capital financiero –continúa Lenin– fueron el pilar central de los regímenes imperialistas europeos[7].

La concentración de dinero y el control sobre la producción en los bancos crean también una tendencia general hacia la ecualización de la tasa de ganancia entre sectores económicos y en todo el mercado mundial. La ecualización se logra, en parte, a través de la movilidad de empresas en búsqueda de mayores beneficios y, en menor parte, mediante las migraciones de trabajadores de una esfera de la producción a otra, y de un país a otro, en búsqueda de trabajo y mayores salarios. Pero la movilidad de las empresas capitalistas y, en mayor medida, la movilidad del trabajo están severamente limitadas por factores geográficos, culturales y políticos; «fricciones prácticas», como las llama Marx, «que provocan

diferencias locales más o menos significativas»[8]. Las finanzas y el sistema crediticio son mucho más efectivos en el proceso de ecualización puesto que la movilidad del dinero está menos restringida que la de los trabajadores o empresas. A medida que el capital financiero fluye allí donde puede recibir mayores retornos, tiende a crear una superficie nivelada, como el agua que fluye por un terreno desigual. La concentración y centralización del control sobre la producción en unos pocos bancos y la tendencia hacia la comparación y ecualización de beneficios son factores instrumentales en la creación del mercado mundial. El establecimiento de una tasa general de plusvalía y la ecualización de la explotación en todo el mercado mundial, explica Marx, son sólo tendencias y, como todas las leyes económicas, es una simplificación teórica, pero no por ello menos real[9].

La abstracción y centralización del control sobre la producción, monopolizada en las manos de bancos y capitales monetarios, y la propagación de este poder a lo largo del mercado mundial, tendiendo a ecualizar las tasas de beneficio y explotación, son todavía hoy características primarias de las finanzas. Si consideráramos el mundo financiero sólo bajo esta luz, sin embargo, podría parecer que se limita a parasitar la producción industrial «real» y, por tanto, la creciente centralidad de las finanzas representaría un fundamento precario y decadente del capital en su conjunto. El capital financiero y la producción que controla, sin embargo, son tan reales como el capital industrial. La principal diferencia es que la producción, y específicamente la cooperación productiva, tienden ahora a organizarse al margen de la implicación directa del capital. La clave del mundo financiero –y de la acumulación capitalista en su conjunto– es cómo se extrae valor de la riqueza que reside en otros lugares, tanto la riqueza de la tierra como la riqueza que resulta de la cooperación e interacción social. Este es el vínculo entre abstracción y extracción.

Un ejemplo del ascenso conjunto de las finanzas y la producción social desde la década de 1970 está en los derivados, concretamente en cómo los productos financieros derivados crean mecanismos de medida y proporcionalidad. Un derivado en su forma más básica es simplemente un contrato que deriva su valor de algún recurso, índice o título subyacente; habitualmente los derivados se refieren a un futuro desconocido y, por tanto, pueden ser utilizados como cobertura contra el riesgo o como vehículos de especulación. Por ejemplo, imaginemos una compañía japonesa que contrata la compra en seis meses de cierta cantidad de semillas de soja brasileñas a un determinado precio en reales brasileños, después de la siguiente cosecha. Los japoneses podrían usar un

derivado para ajustar la tasa de cambio y así protegerse ante un aumento en el valor del real frente al yen, que haría más alto para ellos el coste de la semilla de soja. Los brasileños, por el contrario, podrían usar un derivado para garantizar el valor de las semillas y protegerse frente a la eventualidad de una cosecha escasa que, de respetarse el contrato, les supondría pérdidas. Y, por cada una de estas compañías que protege sus riesgos, desde luego, otras están dispuestas a especular con que caerá el valor del real o con que la cosecha de soja será abundante.

Los derivados han existido durante siglos, pero, hasta la década de 1960, se limitaban principalmente a los mercados de futuros sobre mercancías (como arroz, cerdos y trigo). Desde la década de 1970, sin embargo, a medida que colapsaban el orden industrial disciplinario y el Estado fiscal, y a medida que la producción social y la producción del común comenzaban a ser predominantes en la economía, los mercados de derivados crecieron exponencialmente, hasta incluir toda una gama de recursos subyacentes[10].

Estos productos derivados se han convertido en algo tan extraordinariamente complejo y esotérico que un análisis adecuado de sus operaciones está muy lejos de nuestro alcance, pero nuestro argumento aquí se centraría en una función específica: la medición de los derivados. En otro lugar hemos explicado que, cuando afrontamos la producción social, el capital ya no es capaz de medir el valor de manera adecuada, al menos no del modo en que lo había hecho antes. Claramente, el valor ya no puede medirse, como teorizaron David Ricardo y Karl Marx, en términos de las cantidades de tiempo de trabajo. Esto no equivale a decir que el trabajo ya no sea la fuente de riqueza en la sociedad capitalista. Lo es. Pero la riqueza que crea no es (o ya no es) cuantificable. ¿Cómo mides el valor del conocimiento o la información, o una relación de cuidado o confianza, o los resultados básicos de los servicios de educación o salud? Y, aun así, la medida de la productividad social y el valor es todavía necesaria para los mercados capitalistas[11].

Los derivados son parte de la respuesta financiera al problema de la medición. Su posición abstracta con respecto al tejido real de la actividad productiva (los derivados, por definición, suponen una abstracción de los recursos que les subyacen) permite que los derivados formen una compleja red de conversiones dentro de una amplia gama de formas de riqueza. Muchas formas de derivados, por ejemplo, recolectan recursos desconocidos y volátiles –en nuestro ejemplo, el valor futuro de una divisa o el resultado de una cosecha– y los transforman en

mercancías intercambiables. Mediante el establecimiento de estas transacciones, escriben Dick Bryan y Michael Rafferty, «los derivados proporcionan un referente de mercado para un valor desconocido»[12]. Cada producto derivado, explican Bryan y Rafferty, «es un paquete de conversión de una forma de capital en otra; ya se trate de un simple contrato de mercancías futuras, o una conversión compleja del índice de una divisa particular a un determinado índice de mercado accionarial. Cuando todos estos productos se toman en su conjunto, forman una compleja red de conversiones, un sistema de derivados, en el que cada "fragmento" de capital, en cualquier lugar y con cualquier perfil temporal o espacial, puede ser medido frente a otro "fragmento" de capital, de manera continua»[13]. Los derivados y los mercados de derivados operan, por tanto, un proceso continuo de cálculo y conmensurabilidad, cuantificando una gama extraordinariamente amplia de recursos existentes o futuros, mutuamente cuantificables en el mercado. «La principal operación de los derivados», escribe Randy Martin, «consiste en vincular el futuro al presente a través de una serie de oportunidades contractuales, y diferenciar todo tipo de capitales según lugar, sector y característica, haciéndolos conmensurables entre ellos»[14]. Pero ¿son esos valores precisos? Puede que esa no sea la pregunta adecuada. Lo importante, en este contexto, es que las mediciones sean precisas y efectivas. Los valores de la producción social hoy pueden ser desconocidos, inconmensurables e incalculables, pero los mercados financieros logran, no obstante, etiquetarlos cuantitativamente, con cantidades que, en cierto sentido, son arbitrarias pero, en todo caso, reales y eficaces.

Los críticos denigran las finanzas –y más aún los derivados– en cuanto ficticias y parasitarias. «Continuad así», responden irónicamente los capitanes de las finanzas y príncipes del arbitraje, que son los únicos que todavía pueden medir (o fingir que pueden medir) los valores capitalistas en la totalidad de la riqueza social y a lo largo de todo el mercado mundial. Pueden reírse mientras acumulan vastas riquezas mediante la extracción del común. Pero deberíamos ser claros: tales mecanismos financieros no impiden las crisis, sino que las intensifican. La volatilidad de las finanzas, como veremos, es un elemento que hace de la crisis permanente la principal modalidad de la gobernanza neoliberal.

LOS MUCHOS ROSTROS DE LA EXTRACCIÓN

Con la importancia creciente de la extracción, especialmente la explotación a gran escala de recursos naturales como petróleo, gas natural, metales y minerales, el capital parece haberle dado marcha atrás al reloj. La captación y búsqueda sin escrúpulos de recursos puede fácilmente evocar escenas brutales de explotación en las minas de plata de Potosí o las minas de oro de Johannesburgo, junto con el robo despiadado de tierras a las poblaciones nativas. Sin duda, las historias de conquista, colonialismo e imperialismo fueron impulsadas por la necesidad de extraer riqueza en diversas formas, una riqueza que se «encontraba» y se liberaba para emplearla en todo el globo, desde luego, con el apoyo constante de ejércitos e ideología. Los humanos, tanto como los recursos materiales, podían ser extraídos como bienes muebles y, a través del comercio atlántico de esclavos, su valor entró en los libros de contabilidad de los colonizadores. Tierra, metales preciosos, pieles, especias, opio y «humanos inferiores» fueron todos «encontrados» por los colonizadores, regalos que aceptaron sin problema y celebraron como justo premio a sus intrépidas empresas.

La mayor centralidad actual de la extracción, sin embargo, aunque también sea brutalmente destructiva, no es un residuo del pasado o la indicación de un retorno histórico cíclico. La mejor guía para comprender la extracción contemporánea, de hecho, consiste en seguir las formas del común de las que depende, puesto que el común es lo que es extraído y transformado en propiedad privada. Se puede decir que el común se divide en dos categorías generales: por un lado, la riqueza de la tierra y sus ecosistemas, que generalmente se traduce en el vocabulario económico como recursos naturales o materias primas y, por el otro, la riqueza social que resulta de los circuitos de cooperación, desde productos culturales hasta conocimientos tradicionales, y de los territorios urbanos y conocimientos científicos[15]. Estas dos formas del común suponen una primera guía para comprender los diferentes rostros del extractivismo.

La tierra y sus ecosistemas –suelo, bosques, ríos, mares y atmósfera– son (o deberían ser) comunes para todos nosotros, no en el sentido de que el hombre «señoree […] en toda la tierra» (Gn 1, 26) sino, más bien, en que deberíamos establecer juntos relaciones de cuidado y uso sostenible. La extracción de recursos –generalmente no renovables– de la superficie y el subsuelo no sólo plantea cuestiones de injusticia (como ocurre siempre que algo común deviene propiedad privada) sino también la perspectiva de una destrucción a gran escala e incluso catastrófica. La industria y la mercantilización capitalista han tenido, durante mucho tiempo, efectos destructivos, pero, en algunos aspectos, el

extractivismo actual lleva ese proceso al límite, y a un punto de no retorno. El capital contra la tierra; uno o el otro pueden sobrevivir, pero no ambos.

La capacidad destructiva ambiental y social de las industrias extractivas, especialmente las industrias energéticas, no es nada nuevo. Los vertidos producidos en accidentes de prospección y transporte han sido un subproducto constante de la industria petrolífera desde su comienzo, y su tamaño y frecuencia no hacen más que aumentar en todo el globo: Galicia, el Golfo de México, Uzbekistán, Kuwait, Angola, etc. Los métodos de minería de carbón continúan destruyendo la salud de los mineros y el ambiente de las cuencas; lo mismo ocurre en la minería de metales. En algunos aspectos se ha producido lo que Maristella Svampa llama una «reprimarización» de la economía, cuando la extracción ha pasado a desempeñar un papel más central en muchos países (como los Estados del Golfo, Rusia y Venezuela) que actúan como compañías de combustibles fósiles cuyo futuro mejora o decae siguiendo las alzas y bajas del precio del petróleo[16].

Lo que es nuevo es la expansión dramática de las fronteras del extractivismo. Ninguna esquina de la tierra está libre de él. Los metales importantes para las industrias tecnológicas obligan a que el capital se disemine por todo el planeta, abriendo minas de litio para baterías ligeras en las minas de sal de Bolivia, o «minas de tierras raras» en China destinadas a un amplio surtido de dispositivos digitales y de alta tecnología. Además, los desarrollos tecnológicos (y el alza temporal del precio del petróleo) impulsaron nuevos ámbitos para la extracción de petróleo y gas, como las arenas de alquitrán en Alberta (Canadá) y el fracking (o fracturación hidráulica) en Estados Unidos, que son incluso más peligrosos y destructivos que los métodos tradicionales y que crean nuevas zonas sísmicas, contaminando el aire y los acuíferos. La agricultura a gran escala, en muchos aspectos, también se ha convertido en una industria extractiva. Cuando el maíz y las semillas de soja cultivados en enormes plantaciones no se destinan al consumo humano o la alimentación del ganado sino directamente para la producción de etanol y plásticos, entonces los campos ya no son tan diferentes de los pozos petrolíferos o las minas: succionan riqueza de la tierra en forma de energía y recursos industriales. Y su nivel de destrucción ambiental, desde la deforestación al uso de pesticidas, rivaliza con el de otros procesos extractivos.

Los efectos destructivos del extractivismo se elevan a la enésima potencia con la perspectiva del cambio climático. En el pasado, la polución y la destrucción procedentes de accidentes, o de pozos petrolíferos y minas de carbón, han sido

considerados fenómenos relativamente localizados y potencialmente reversibles. Pero la perspectiva que se nos presenta, de una destrucción general e irreversible, es inminente. Para no elevar las temperaturas globales más de dos grados Celsius, explica Bill McKibben con cifras ahora bien conocidas, el 80 por 100 de las reservas certificadas de carbón y petróleo no deben ser explotadas. «Dadas estas dolorosas cifras», continúa, «necesitamos examinar la industria de combustibles fósiles bajo otra luz. Se ha convertido en una industria rebelde, más irresponsable que ninguna otra fuerza en la Tierra. Es el enemigo público número uno para la supervivencia de nuestra civilización planetaria»[17]. El cambio climático lleva a nuevas cotas las apuestas del extractivismo y apremia la urgencia de resistirse a él.

Para comprender el extractivismo contemporáneo, sin embargo, es necesario reconocer no sólo el valor que se le arranca a la tierra sino también, como dijimos, el valor capturado en otra amplia categoría del común: las muchas formas de vida y producción social. Consideremos, en primer lugar, el modo en que las corporaciones tratan el propio cuerpo humano, como un repositorio de riqueza abierto a la extracción. «Está en juego», escriben Sandro Mezzadra y Brett Neilson, «no sólo la extracción de tejidos y otras sustancias biológicas del cuerpo humano, sino también la generación y patentado del conocimiento derivado de las manipulaciones genómicas que analizan y dan nueva forma a la materia genética siguiendo lógicas de riesgo y especulación»[18]. Incluso la información genética contenida en nuestros cuerpos puede ser extraída y patentada como propiedad. Además, a través de diversas formas de lo que autores como Vandana Shiva llaman «biopiratería», las corporaciones extraen valor de los conocimientos tradicionales, por ejemplo, al patentar el conocimiento de las propiedades medicinales de una planta, desarrolladas hace mucho tiempo por una u otra comunidad tradicional y mantenida en común[19].

Otro rostro de la extracción tiene que ver con los datos. Las metáforas «minería de datos» y «extracción de datos» proyectan la imagen de campos no estructurados de datos sociales que están disponibles para ser capturados por intrépidos prospectores, como ocurre con el petróleo o los minerales y, sin duda, hoy hay una fiebre del oro digital que rivaliza con la de California o el Yukón. La minería y la extracción de datos implican capturar valor buscando patrones en largas bases de datos y estructurar los datos de modo que puedan ser almacenados y vendidos[20]. El concepto de datos, sin embargo, podría ser demasiado escaso e inerte como para explicar adecuadamente el modo en que el valor se produce y captura. Antes describimos cómo las plataformas de

algoritmos de motor de búsqueda, como PageRank de Google, capturan el valor producido por el conocimiento e inteligencia de los usuarios, al rastrear y consolidar las decisiones que toman y los vínculos que crean. Las redes sociales también han descubierto mecanismos para extraer valor a partir de las relaciones y conexiones entre usuarios. Detrás del valor de los datos, en otras palabras, está toda la riqueza de relaciones, inteligencia y producción sociales.

Un tercer aspecto de la extracción tiene que ver con el propio territorio social. La metrópolis, por ejemplo, más que un agrupamiento de edificaciones, es una caldera productiva del común, que incluye dinámicas culturales, patrones de relaciones sociales, lenguajes innovadores, sensibilidades afectivas y demás[21]. Una manera de entender la gentrificación, por tanto, sería concebirla como un proceso de extracción del común inserto en el propio territorio urbano; un proceso perfectamente análogo a la extracción hidráulica de petróleo a partir del esquisto, a veces con los mismos efectos destructivos. Los mercados inmobiliarios, dominados por las finanzas, deberían entenderse como vastos espacios destinados a la extracción de valores sociales en los territorios urbanos y rurales.

Las múltiples formas de producción social cooperativa constituyen otro aspecto de la extracción que, a su vez, ayuda a integrar el resto. Anna Tsing, por ejemplo, rastreando el recorrido de las setas salvajes, desde los recolectores en Oregón hasta su venta en Japón, reconoce la capacidad del capital para capturar valor que se produce autónomamente: «Esto es lo que llamo "recuperar", esto es, aprovecharse del valor producido fuera del control capitalista»[22]. «Recuperación» es, sin duda, una excelente descripción de cómo el capital captura y extrae valor producido en las relaciones de producción y vida social.

La extracción, en estos y otros muchos aspectos, sigue el rastro del común. A diferencia de la industria, la extracción depende de formas de riqueza que, en gran parte, preexisten a la intervención del capital. Mientras que el automóvil se produce en la fábrica, el petróleo y el carbón ya existen en el suelo (aunque, desde luego, la propia extracción es un proceso de producción y los materiales, una vez extraídos, deben ser refinados y distribuidos). La distinción resulta más clara aún respecto a la inteligencia social, las relaciones sociales y el espacio social. Mientras que en la fábrica los trabajadores cooperan siguiendo planes y disciplinas dictados por el capitalista, aquí el valor se produce a través de la cooperación social no directamente organizada por el capital; cooperación social que, en ese sentido, es relativamente autónoma. La nueva centralidad de la

extracción se sitúa, por tanto, en el cambio histórico de la ganancia a la renta: mientras que los capitalistas industriales disciplinan y explotan el trabajo a cambio de ganancias, el rentista extrae el común y acumula la riqueza existente sin implicarse en su producción. La centralidad del rentista, como la del extractivismo, repetimos, no es simplemente un residuo del pasado o la indicación de un retorno histórico cíclico. Revelar los muchos rostros del extractivismo nos permite una mejor comprensión del desarrollo capitalista y la progresión histórica, que no es ni simplemente lineal ni cíclica, sino que se caracteriza, atravesando varias diferencias geográficas y culturales, por una compleja e híbrida temporalidad.

Las finanzas, por tanto, tienen una doble relación con el extractivismo contemporáneo. Por un lado, las finanzas (y la especulación financiera) siempre han ostentado un papel importante en las operaciones extractivas, en parte por la necesidad de enormes gastos iniciales destinados a las tierras y el equipamiento. El control de las finanzas se incrementa ulteriormente a medida que siguen creciendo las empresas extractivas (ya sean privadas o con respaldo estatal, desde Río Tinto hasta Gazprom y desde Glencore hasta Saudi Aramco) y sus proyectos. Las finanzas también sostienen y controlan las diversas empresas de «minería» en los campos sociales y biológicos que mencionamos antes, incluyendo los datos, la información genética, los conocimientos tradicionales, la inteligencia social y las relaciones sociales. Por el otro lado, sin embargo, las finanzas también extraen de modo directo, extrayendo valor de diferentes modos a partir de los resultados de la producción social[23].

La deuda es un mecanismo para extraer valor a partir de la vida social; por ejemplo, las hipotecas inmobiliarias y las rentas de alquiler (junto con los desahucios y embargos) forman todo un aparato de captura y extracción de riqueza a las clases medias y pobres. Matthew Desmond, al estudiar los casos de personas expulsadas de sus casas en Milwaukee, presenta una red de prácticas financieras de extracción que giran alrededor de las relaciones económicas habitacionales. «Los préstamos de adelanto salarial», escribe, «no son sino una de las muchas técnicas financieras –desde las comisiones por descubierto hasta los préstamos para matrículas en universidades privadas– específicamente diseñadas para sacar dinero de los bolsillos de los pobres»[24]. Es esencial comprender, no obstante, que el valor social extraído a través de tales aparatos no es inerte, sino que es resultado de los circuitos de cooperación social. Verónica Gago, que ha estudiado las comunidades migrantes en las periferias urbanas de Buenos Aires, destaca la producción social de valor y su relativa

autonomía, que aparece cuando las finanzas extraen valor de la vida popular, a veces a través de micropréstamos en las comunidades pobres, destinados al consumo: «La financiarización impulsada desde arriba opera como un modo de leer, apropiarse y reinterpretar las formas populares vinculadas a ciertas prácticas de autonomía productiva y reproductiva»[25]. Las finanzas son en sí mismas una industria extractiva. No es sólo un poder de abstracción y centralización sino también un aparato que directamente captura y extrae valor a partir de la producción social. Desde abajo, estos procesos apuntan al común, constituido por innumerables interacciones y formas de cooperación en toda la sociedad.

Para entender la extracción desde arriba, por consiguiente, sigue el rastro del dinero, pero, si quieres entenderla desde abajo, necesitas seguir el común.

DE LA PRODUCCIÓN SOCIAL A LAS FINANZAS

Cuando miramos las finanzas desde abajo, en los dos sentidos citados, podemos identificar la producción social: deriva de la interacción social y produce sociedad. También podemos ver que el predominio contemporáneo de las finanzas se manifiesta como reacción a la creciente centralidad de la producción social y, en última instancia, responde a la acumulación de resistencias y rebeliones que destruyeron las bases del régimen disciplinario industrial. Esta transición se caracteriza entonces por una nueva relación entre capital y trabajo: del fordismo al posfordismo. Mientras que, en el periodo fordista, la producción capitalista se estructuraba en regímenes disciplinarios y la acumulación recibía impulso de los beneficios generados en la cooperación planificada del trabajo industrial, en el posfordismo, y a medida que los conocimientos productivos y las capacidades sociales de cooperación se extendieron con mayor amplitud en la sociedad, las finanzas pasaron a servir tanto para controlar la producción social, como para extraer en forma rentista el valor que esta genera[26].

Este nuevo predominio de la extracción –de la riqueza social producida desde el común– cambia la naturaleza de la explotación, que ahora debe analizarse con nuevos criterios. En concreto, ya no es aplicable la analítica «temporal» del concepto de explotación de Marx. Él explica, pedagógicamente, que, bajo las condiciones del trabajo asalariado, se les paga a los obreros el valor producido

durante las primeras horas de la jornada laboral, y el capital expropia el valor producido en las horas restantes. Esta explicación tiene la virtud de revelar una conexión íntima entre la explotación y la organización de la producción, pero hoy los mecanismos de explotación y organización productiva tienden a separarse. Los emprendedores capitalistas, que extraen valor a distancia y sólo ven a los sujetos productivos como una masa abstracta, tienden a contemplar los resultados de la producción social como un regalo natural, como maná celestial[27]. Con sus ojos fijados en los mercados de derivados y estrategias de arbitraje, ya no son los protagonistas centrales que organizan la producción, forjan nuevas combinaciones y generan cooperación productiva, como teorizó Schumpeter. En vez de ello, quienes producen valor son cada vez más capaces de cooperar y planificar la producción autónomamente.

Una cuestión crucial, entonces, es reconocer la generalidad de la producción social y las figuras laborales que la animan. El trabajo contemporáneo se caracteriza, a menudo, en términos de poder de conocimiento, inteligencia y capacidades cognitivas[28]. Pero la producción social tiene lugar en todo el campo de la economía, no sólo en la cúspide del mundo digital o en la enrarecida atmósfera de los «talleres cognitivos», como Alphabet de Google. Necesitamos desechar la idea de que los diferentes estratos del mundo del trabajo están totalmente separados y encajan entre sí como una muñeca rusa: los no collars ante sus teclados dentro de los trabajadores de cuello blanco distribuidos en sus cubículos de oficina, y estos dentro de los trabajadores de cuello azul en la fábrica quienes, a su vez, se sitúan dentro de los «cuellos rosas» de la sanidad, la educación y las tareas del hogar; todo ello, además, como si la industria hoy funcionara como lo hacía en 1930 o la agricultura actual como en 1830. Las condiciones laborales y los procesos productivos, que ciertamente varían en cada país y en todo el mercado global, se intersectan y entremezclan de manera irregular en formas simultáneas y contemporáneas: los trabajadores del metal de todo el mundo elaboran productos industriales altamente especializados con instrumentos digitales, los trabajadores cognitivos entran y manipulan los datos en disposiciones equiparables a la línea de ensamblaje y los trabajadores de la salud y la educación emplean conocimientos y cuidados, intelecto y afecto junto a tecnologías digitales avanzadas, incluso cuando no se les paga o reciben salarios apenas por encima del umbral de la pobreza. Carla Freeman propone un excelente ejemplo de estas intersecciones en su investigación sobre unas instalaciones de procesamiento de datos externalizadas en Barbados que emplean a mujeres para realizar tareas digitales rutinarias, como insertar datos en formularios médicos para una compañía norteamericana de seguros. Las

instalaciones de la empresa comparten características con la fábrica de cuello azul, como el carácter anestesiante y repetitivo del trabajo. Al igual que ocurre con los trabajadores de cuello blanco, sin embargo, las mujeres se visten como en las profesiones liberales, con tacones; el trabajo digital, si bien rutinario, requiere conocimiento e inteligencia y es parte de un aparato global de profesionales liberales. Finalmente, el trabajo está explícitamente feminizado, como en los empleos de «cuello rosa»[29]. Actualmente el trabajo, en todo el espectro –de unas oficinas de consultores jurídicos en Delhi a las tiendas de conveniencia de Estocolmo, y desde las plantas de automóviles en São Paulo hasta las plantas de fabricación de semiconductores en Oregón–, se caracteriza por la intersección de todos estos regímenes de trabajo. Más importante para nuestro argumento es que, en toda la economía, la producción social tiene un papel cada vez más central, tanto en la actividad productiva (al emplear, por ejemplo, conocimientos sociales y científicos, modelos de cooperación o relaciones de cuidados) como en el producto (que igualmente contiene componentes sociales y compartidos).

Otra clave consiste en reconocer que las mismas características de la producción social que permiten que las finanzas extraigan y acumulen riqueza también proporcionan las bases para la resistencia y la rebelión. Este doble filo, si nos apoyamos en los argumentos de Marx, puede entenderse como un desarrollo lógico en tres etapas: desde la abstracción hasta la producción social, y de esta hasta la subjetividad. En primer lugar, la abstracción. La relación económica entre capital y trabajo, escribe Marx, «se desarrolla, por consiguiente, con tanta más pureza y adecuación cuanto más pierde el trabajo todo carácter artesanal; su destreza particular se convierte cada vez más en algo abstracto, indiferente, y se vuelve, más y más, una actividad puramente abstracta»[30]. En muchos aspectos, la abstracción aumenta dramáticamente en la producción social: cuando los trabajadores interiorizan conocimientos, por ejemplo, y los desarrollan socialmente en cooperación, su trabajo y el valor que producen son cada vez más abstractos[31]. Pero Marx no lamenta la pérdida de un «arte», como el del artesano que ha perfeccionado la técnica durante toda su vida. La pérdida de un arte específico o de una técnica de manufactura es también un avance. «No es tal o cual trabajo», continúa, «sino el trabajo por antonomasia, el trabajo abstracto: absolutamente indiferente ante su carácter determinado [Bestimmtheit] particular, pero capaz de cualquier carácter determinado»[32]. La abstracción del trabajo, entonces, no está vacía sino completa; en concreto, está llena del carácter social de la producción. Y la mayor abstracción de los procesos productivos y del valor –en la implementación actual de lenguajes, código, de las

articulaciones inmateriales del estar juntos, de la cooperación o los elementos afectivos– presenta un potencial extraordinario para la resistencia y autonomía respecto al capital.

Las capacidades cada vez más generales del trabajo –segundo paso– presuponen la naturaleza social y comunal de la producción: el trabajo individual, específico, es postulado desde el comienzo como trabajo social. «El carácter social de la producción es presupuesto», afirma Marx, «y la participación en el mundo de los productos, en el consumo, no es mediada por el cambio de productos de trabajo o de trabajos recíprocamente independientes. Es mediado por las condiciones sociales de la producción dentro de las cuales acciona el individuo»[33]. La abstracción creciente de los procesos productivos, entonces, descansa en la red de relaciones sociales, las condiciones sociales que hacen posible la producción. Depende, en otras palabras, de una fundamentación del común, incluyendo los conocimientos compartidos, formas culturales y circuitos de cooperación que constituyen nuestra existencia colectiva.

El tercer paso, para Marx, es poner en movimiento esta base social, de manera subjetiva. El trabajo se sitúa contra la totalidad del capital, que es igualmente total y abstracto. «A la sustancia particular que constituye un capital determinado tiene que corresponder, desde luego, el trabajo en cuanto particular», continúa Marx, «pero, como el capital en cuanto tal es indiferente respecto a toda particularidad de su sustancia –tanto en calidad de totalidad plena de la misma como en cuanto abstracción de todas sus particularidades–, el trabajo contrapuesto a él posee subjetivamente la misma plenitud y abstracción en sí»[34]. El hecho de que el trabajo sea abstracto y social contiene el potencial (a menudo, no realizado) de subjetivación. Ni la mención que Marx hace a la totalidad, ni su teoría del «individuo social» deberían llevarnos a asumir aquí una subjetividad homogénea o unificada. La naturaleza social de la producción implica, sin embargo, un campo abierto de diferencias en las que las subjetividades cooperan y entran en conflicto, en composiciones volátiles. El común se constituye a partir de estas múltiples y heterogéneas subjetividades de la producción social.

Obviamente, hay una divergencia fundamental entre los acercamientos del capital al común y la organización autónoma del común desde abajo. Esta divergencia es particularmente evidente, por ejemplo, en los sectores del bienestar social en sentido amplio, como educación, vivienda, salud, cuidado infantil y geriátrico, y la investigación científica y médica. Todas estas

actividades implican un valor humano que no puede reducirse al patrón de medida capitalista y, en estos sectores, podemos reconocer una brecha profunda y creciente entre las concepciones capitalistas y sociales de la productividad que, a su vez, señalan dos enfoques divergentes respecto al común: por un lado, un común del que puede extraerse el máximo beneficio y, por el otro, un común abierto a ser usado por y para la población. Esta divergencia constituye además, desde el punto de vista de la subjetividad, una línea de antagonismo. Marx afirma:

Por un lado, despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado, se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales –unas y otras aspectos diversos del desarrollo del individuo social– se le aparecen al capital únicamente como medios, y no son para él más que medios para producir fundándose en su mezquina base. De hecho, empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar esa base por los aires[35].

Y la situación es aún más volátil cuando subrayamos la pluralidad y heterogeneidad de las subjetividades en juego.

Puesto que las dimensiones plurales de este modo de producción social, inmaterial, cognitivo y cooperativo implican una cierta volatilidad, en la medida en que estas formas de fuerza de trabajo se propagan por todo el campo social y tienden a hacerse hegemónicas en la producción, y dado que la abstracción de estos procesos productivos implica el surgimiento de formas del común (que del lado capitalista requiere la sujeción de los productores y del otro lado abre el potencial para la subjetivación): si todo esto es cierto, entonces el capital está ante un dilema. Si el capital se sumergiera en la sociedad y entrara en lo más íntimo de la producción social, bloquearía completamente los procesos productivos y, por tanto, el capital se ve forzado a imponer su poder de mando «a distancia», a través de las formas extremas y violentas del dinero, que encarna la

abstracción financiera del valor. Este desarrollo, si se ve desde la perspectiva de las luchas de los sujetos subversivos, describe una división de clase bastante nítida y es una fuente de antagonismo de clase. Por una parte, están todos aquellos que viven del interés generado por los mercados financieros e intentan preservar un acceso exclusivo a la propiedad privada que acumulan y, por otra parte, quienes producen riqueza social a través de sus conocimientos colectivos, su inteligencia y sus capacidades sociales para comunicar, cuidar y cooperar entre ellos, que buscan seguridad a través del acceso libre y abierto al común que han producido. Estas son las líneas del frente de batalla.

LOGÍSTICA E INFRAESTRUCTURA EN LA FÁBRICA SOCIAL

La producción capitalista de valor, como hemos dicho repetidas veces, ya no acaece principalmente dentro de las vallas de la fábrica. El valor se produce en la fábrica social que incluye todo el espacio social y los lugares de producción y reproducción. Pero incluso eso no es suficiente. Demasiado a menudo, los análisis económicos, al centrarse en la producción, excluyen o subordinan consideraciones respecto a la circulación y el consumo y, al concentrarse en la empresa individual, no logran captar el ciclo total del capital. Necesitamos una visión ampliada que sea capaz de integrar producción, circulación y consumo al nivel de la totalidad social.

En décadas recientes, la teoría y la práctica empresariales han afrontado parcialmente esta tarea dedicando una mayor atención a la logística, esto es, al control sobre el flujo de materiales y mercancías desde el punto de origen hasta el punto de consumo. Los teóricos de empresa adoptan la noción de logística tomándola principalmente del ejército: al igual que ocurre si se carece de apoyo logístico, si las armas y alimentos no llegan al frente, las tropas no pueden combatir. Del mismo modo, sin logística, sin que la mercancía llegue al consumidor, no puede realizarse el valor económico. La «revolución logística» en los estudios empresariales y de gestión ha generado una idea más amplia de la producción, que no considera la culminación del proceso la salida de la mercancía de la línea de ensamblaje, sino su uso por parte del consumidor. Adoptando esta perspectiva, entonces, las empresas no intentan sólo maximizar la creación de plusvalía en la producción sino también limitar los costes,

minimizar el desperdicio de recursos y maximizar el valor añadido en el transporte y en todo el ciclo económico[36].

Marx teoriza acerca de la logística sin emplear ese término, cuando propone el concepto de capital social total. En el segundo volumen de El Capital, después de que, en el primer volumen, limitara esta perspectiva al proceso de producción del capitalista individual, abre su punto de vista a todo el ciclo económico, incluyendo la circulación y el consumo. El transporte de mercancías y el transporte de información, por ejemplo, son inseparables del proceso de producción. En las industrias de transporte, «es el proceso mismo de producción, y no el producto separable de él, el que es pagado y consumido»[37]. Las industrias de transporte, en otras palabras, constituyen una rama separada de reproducción y, por tanto, una esfera específica para la inversión del capital productivo, pero, por otro lado, representan la continuación de los procesos productivos en circulación[38]. El movimiento espacial de las mercancías, que constituye también un cambio en su mediación social y sus interacciones sociales, deviene en sí mismo un poder productivo.

Marx lleva la teoría de la logística un paso más allá a través de su desarrollo del concepto de capital social total. En un eje, al igual que los actuales teóricos de la logística empresarial, subraya las continuas metamorfosis del valor a través de los circuitos de producción, circulación y consumo, el proceso social del capital. Añade a este un segundo eje, necesario para que ampliemos nuestra perspectiva: puesto que los circuitos de capitales individuales están vinculados y se presuponen mutuamente, debemos cambiar nuestro punto de vista desde la empresa individual a la suma de todos los capitales: el capital total. Es necesario juntar estas dos ramas o ejes para analizar los movimientos del capital social total[39].

Necesitamos un elemento más para completar este análisis. «La logística», afirman Brett Neilson y Ned Rossiter, «es más que un sistema para buscar y conectar diversas empresas y fuerzas de trabajo a partir del coste u otros parámetros. La logística también produce activamente ambientes y subjetividades»[40]. La infraestructura, esto es, el ambiente construido y las estructuras jurídicas que facilitan los flujos de trabajo, capital y mercancías, complementa la logística y los movimientos del capital social total a través de la producción, la circulación y el consumo. Desde finales del siglo XX, una serie de «zonas» ha caracterizado a la geografía económica global: zonas de exportación y procesamiento, zonas económicas especiales, zonas de libre

comercio, parques industriales, centros de transporte y logística, programas industriales fronterizos, etc. Del mismo modo en que la logística no es neutral, las infraestructuras no son apolíticas: facilitan algunos flujos y prohíben otros y sirven como instrumentos para influir en la competición entre capitales y como armas contra los trabajadores. Las zonas, generalmente, se conciben en términos jurídicos de excepción, pero, en realidad, su estatuto es excepcional sólo desde la perspectiva del Estado-nación. Estas zonas son síntomas de la formación del Imperio y de su gobernanza global emergente, que gobierna la constelación de diversas estructuras jurídicas y económicas. «Aunque se haya celebrado como un instrumento del liberalismo económico», escribe Keller Easterling, la zona «cambia la burocracia estatal por capas aún más complejas de gobernanza extraestatal, manipulaciones de los mercados y regulación»[41]. Pregunta: ¿el Estado-nación regula la zona, o la zona regula el Estado-nación? Respuesta: ninguna de las dos. El Imperio está emergiendo como una variada e interconectada red de formas jurídicas y económicas. En cualquier caso, sin infraestructura y sin el archipiélago de zonas especiales, los proyectos del capital en el ámbito de la logística fracasarían completamente.

El cambio de perspectiva a lo largo de los dos ejes del capital social total y, específicamente, el reconocimiento de que el capital es una relación social también significa reconocer la sociedad en su conjunto como el terreno del conflicto de clases. Cuando el capital pone en práctica la revolución logística, amplía el terreno de conflicto más allá de la esfera de la producción, hasta la distribución y circulación. Deborah Cowen relata, por ejemplo, cómo, en la década de 1970, las corporaciones de transporte adoptaron el contenedor estándar de transporte, una tecnología desarrollada y refinada por el ejército estadounidense para el apoyo logístico a sus tropas en Vietnam; junto con la mecanización de los puertos y la desregulación del sector del transporte, esta innovación logística permitió los despidos en masa de trabajadores portuarios y destruyó los anteriormente poderosos y rebeldes sindicatos como parte de una «guerra social doméstica contra los trabajadores del transporte»[42]. A través de la logística, ampliando sus objetivos e inversiones más allá del ámbito de la producción, las empresas incrementaron sus beneficios y expandieron el campo de la guerra de clases.

Sería un error, sin embargo, las consecuencias de clase del desarrollo de la logística como una innovación aislada del resto entre las iniciativas de los capitalistas, más centrados en lograr beneficios. Los desarrollos capitalistas en logística son siempre una respuesta a las fuerzas rebeldes e incontrolables de la

producción. Stefano Harney y Fred Moten remiten esta cuestión al nacimiento de la modernidad. «La logística moderna», escriben, «se funda con el primer gran transporte de mercancías, esas mercancías que podían hablar. Se fundó en el comercio de esclavos del Atlántico; se fundó contra el esclavo […]. La logística no podía contener lo que cargaba en la bodega»[43]. Debajo de cada revolución logística, hay sujetos rebeldes y nuevas formas de resistencia.

Las luchas sindicales aparecen continuamente en la esfera de la logística, bajo formas nuevas y viejas. Los conflictos laborales en Oakland y a lo largo de la costa oeste de Estados Unidos liderados, en parte, por el sindicato International Longshore and Warehouse Union continúan una larga historia de luchas portuarias. Pero las fuerzas del trabajo multinacional empleadas por las industrias de la logística como DHL, Amazon e Ikea, compuestas habitualmente en gran proporción por migrantes y mujeres, generalmente no son representadas por los sindicatos. Y, aun así, estos trabajadores idean continuamente maneras creativas de rebelarse[44]. La logística plantea un desafío hoy a la hora de comprender cómo pueden organizarse los trabajadores para actuar de manera efectiva y cómo pueden vincularse con los trabajadores de otros sectores de la producción y la reproducción.

DEBATES MARXISTAS 1: ACUMULACIÓN PRIMITIVA

El extractivismo deja en bancarrota las narrativas históricas simples que describen el desarrollo económico en términos de progreso lineal o retorno cíclico. Las prácticas extractivistas actuales presentan algo así como un archivo histórico que contiene todos los pasados del capital, desde las formas más recientes hasta las más antiguas de producir y acumular valor; métodos antiguos y posmodernos de explotación y control, con amplias diferencias geográficas y culturales. Los teóricos marxistas contemporáneos desarrollan dos conceptos –acumulación primitiva y subsunción formal– para investigar las complejas temporalidades del desarrollo capitalista en la era del extractivismo, subrayando su trayectoria no lineal y no sincrónica. Estos análisis sirven también para distanciar el pensamiento de Marx del eurocentrismo. «Desprovincializar a Marx», escribe Harry Harootunian, «no implica simplemente una inclusión geográfica ampliada sino una ampliación de las

posibilidades temporales desligadas de una visión unilineal hegemónica»[45]. Sin duda, es necesario reconocer simultáneamente las diferencias geográficas y temporales.

Marx emplea la acumulación primitiva para nombrar los procesos violentos que tienen lugar antes del modo de producción capitalista y son necesarios para que comience, procesos que crean las dos clases: por un lado, Marx explica que en Inglaterra, a través de los enclosures que hacían de la tierra propiedad privada, los campesinos fueron separados de sus tierras y transformados en una clase de trabajadores libres en dos sentidos: no pertenecen a los medios de producción, como ocurre con siervos y esclavos, pero ellos mismos no tienen acceso a los medios de producción; por el otro lado, el colonialismo, la conquista y el comercio de esclavos fueron algunos de los momentos cruciales en la formación de la clase capitalista inglesa[46]. Algunos marxistas contemporáneos critican acertadamente esta teoría de Marx por aseverar (o, al menos, sugerir claramente) tanto un desarrollo histórico lineal como una jerarquía geográfica global: la acumulación primitiva aparece en Marx como una fase que, una vez que comienza la acumulación capitalista, está completa y acabada, y todas las otras naciones finalmente tendrán que pasar por la acumulación primitiva siguiendo el modelo de Inglaterra, la economía capitalista más avanzada de la época. Los marxistas contemporáneos subrayan, sin embargo, que la acumulación primitiva se sigue produciendo en todo el mundo junto a la acumulación capitalista, renovando constantemente sus violentos mecanismos de cercado del común, creando divisiones de clase y generando jerarquías globales. El análisis de David Harvey del neoliberalismo como «acumulación por desposesión» es una de las traducciones y reformulaciones más influyentes respecto a los mecanismos continuos de acumulación primitiva[47].

Un riesgo de proponer un proceso continuado de acumulación primitiva como medio para captar los modos contemporáneos de extractivismo, sin embargo, es que tienden a confundir la naturaleza del «afuera» cuyo valor está siendo extraído y acumulado y eclipsar, en particular, la extracción de formas del común que resultan de la interacción y cooperación social. En otras palabras, si reconocemos la acumulación primitiva como un proceso histórico continuado, debemos describir también el modo en que cambia radicalmente: los procesos actuales de cercado y extracción son diferentes de los del pasado, y el rentista financiero actual no se parece en nada al antiguo rentista. Las críticas que denuncian la acumulación primitiva, además, no deben proyectar una utopía mitificada de la era precapitalista, como si el común, la igualdad y la libertad

hubieran sido rasgos definitorios de aquella realidad social. Desde luego, esta no es la percepción de Marx. Por el contrario, él se apresura a condenar las formas brutales de dominación de las sociedades precapitalistas en todo el mundo, sosteniendo que la liberación no puede alcanzarse mediante un retorno al pasado, sino avanzando a través del proceso histórico. La reconstrucción que Marx hace de la acumulación primitiva debería leerse como una suerte de parábola, escrita en el estilo de los panfletos políticos, según la cual la condición precapitalista sirve meramente como punto desde el que subrayar la dramática violencia del desarrollo capitalista[48].

Otro riesgo de interpretar el neoliberalismo y sus procesos extractivos en términos de acumulación primitiva es que se centra exclusivamente en el modo de acumulación, mientras que también deberíamos poder percibir los cambios del modo de producción. Aunque el común puede parecer –especialmente desde el punto de vista de quienes lo extraen– una riqueza que simplemente está ahí, preexistiendo a su extracción y, por tanto, disponible para su acumulación, el común (incluso en sus formas «naturales») siempre es, en cierta medida, un producto de la cooperación social y está siendo continuamente redefinido por las presiones de la lucha de clases. Tan importante, o incluso más importante, que revelar cómo se expropia y acumula el común, es investigar cómo se produce socialmente, porque allí es donde surgen las fuerzas más poderosas de resistencia y antagonismo.

El concepto de «subsunción formal» de Marx proporciona un marco de análisis más rico que el de la acumulación primitiva, en la medida en que revela diferencias y discontinuidades geográficas y temporales, centrándose en los cambios en los procesos de producción. Marx explica que, como parte de su desarrollo, el capital se sirve de las prácticas laborales no capitalistas existentes a nivel local (como el método tradicional de cortar la caña de azúcar) y las lleva al proceso de producción capitalista transformándolas sólo «formalmente» (por ejemplo, pagando un salario a los trabajadores). Por tanto, la subsunción formal del trabajo bajo el capital se corresponde, en parte, con la acumulación primitiva. En cierto punto del desarrollo capitalista, continúa Marx, se destruyen las prácticas laborales tradicionales y se crean nuevas prácticas propias de la producción capitalista, a menudo a través de la introducción de nuevas tecnologías. Este cambio marca el paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo bajo el capital, que Marx considera el modo auténticamente capitalista de producción[49].

El concepto de subsunción formal ha sido especialmente útil en subrayar hasta qué punto la economía capitalista contiene siempre elementos de las formaciones económicas anteriores y, por tanto, ayudaría a evitar algunos de los callejones sin salida políticos que surgen al considerar el desarrollo del capital según etapas uniformes y unilineales. En India, por ejemplo, en los debates apasionados que se produjeron al comienzo de la década de 1960, la corriente dominante de teóricos comunistas sostenía que la agricultura india seguía siendo semifeudal y semicolonial porque los campesinos continuaban produciendo bajo relaciones de aparcería, endeudamiento perpetuo y otras condiciones típicas de las formaciones precapitalistas. Concebir los restos del feudalismo como el obstáculo principal al progreso –y sostener una concepción lineal del desarrollo capitalista– llevó a los teóricos del Partido Comunista a firmar que India debía ser más capitalista antes de luchar contra el capital. «De este modo, los partidos ortodoxos de izquierda», sostiene Praful Bidwai, «han acabado apoyando plenamente las fuerzas emergentes del capitalismo agrario en nombre de la lucha contra el feudalismo»[50]. Para contrarrestar estos análisis, Jairus Banaji adujo que la agricultura india no se define por el semifeudalismo sino por la subsunción formal. La significación de este giro conceptual, explica, está en que, «en ausencia de un modo específicamente capitalista de producción a una escala nacional, las relaciones capitalistas de explotación pueden, no obstante, ser generalizadas y predominantes»[51]. En India, en otras palabras, las luchas de los campesinos contra la explotación capitalista ya están plenamente activas y no necesitan esperar al establecimiento de una sociedad más capitalista. El concepto de subsunción formal, por tanto, nos permite ver tanto la naturaleza plural del dominio capitalista, que incorpora diversas relaciones productivas del pasado, como las formas plurales de resistencia dentro y contra él[52]. Todos estos pasajes –desde la acumulación primitiva a la subsunción formal, y de esta a la subsunción real, y desde la acumulación de plusvalor absoluto al de plusvalor relativo– están acompañados no sólo por una nueva organización social de la explotación sino también por nuevas formas de lucha contra la explotación, correspondientes a la creación de un sistema de instituciones dispuestas a luchar contra el trabajo «subsumido».

Los conceptos de Marx de subsunción formal y real –y, específicamente, la alternancia entre ellos– son justamente criticados por algunos marxistas contemporáneos por su concepción lineal de etapas históricas, que asume que todas las regiones del globo finalmente seguirán el modelo de las regiones dominantes, desechando sus diferencias como meros residuos históricos.

Primero, como los críticos de la acumulación primitiva, ellos también afirman que deberíamos detener cualquier trayectoria histórica teleológica que vaya de la subsunción formal a la real. Álvaro García Linera, por ejemplo, describe los procesos contemporáneos de la globalización desde la perspectiva de la política indígena, como una «acumulación primitiva perpetua» impulsada por prácticas de subsunción formal[53]. Segundo, estos autores señalan el problema de que la subsunción real implica una sociedad capitalista homogénea, indiferente a las diferencias culturales y geográficas, mientras que la subsunción formal, puesto que depende constantemente del «afuera» del capital y, por tanto, de las prácticas y culturas locales, adopta e instrumentaliza las diferencias culturales e históricas. La subsunción formal, sostiene Harry Harootunian, es la norma general de todo el desarrollo capitalista, que coexiste con los procesos de subsunción real. La subsunción formal es la bisagra entre el presente y los diversos pasados, revelando las diferentes rutas del desarrollo capitalista en sociedades diferentes[54].

Parte de la riqueza de la categoría de subsunción formal consiste, sin duda, en que revela las diferencias económicas y culturales entre trabajo, tierra, sociedad y comunidad que han sido subsumidas dentro de la producción capitalista pero que conservan su conexión con el territorio y el pasado, especialmente con las historias coloniales. El reconocimiento de la continuidad de la subsunción formal, sin embargo, no debería cegarnos ante los procesos realmente existentes de subsunción real. El paso de formal a real sí tiene lugar, pero de un modo que nunca agota lo formal. Verlos juntos, contiguos, copresentes en la sociedad contemporánea, de hecho, debería revelar que la subsunción real no es homogénea, sino que está atravesada por diferencias creadas y recreadas dentro del sistema capitalista.

La acumulación primitiva y la subsunción formal y real nos ayudan a articular cómo la centralidad actual de la extracción en sus diversos aspectos –desde la extracción de petróleo y minerales hasta la captura financiera de valor producido a través de la cooperación social y las formas populares de vida– no indica un paso ulterior en una historia lineal o un retorno cíclico al pasado. Los debates de los marxistas contemporáneos dejan claro, en su lugar, que el desarrollo capitalista se define por temporalidades múltiples, mezclando métodos precapitalistas y viejos métodos capitalistas con las más novedosas tecnologías de producción y control. Reconocer estas temporalidades múltiples, además, ayuda a revelar las diferencias y jerarquías geográficas, sociales y culturales que constituyen y perpetúan el dominio capitalista en un marco

global. El desafío, llegados a este punto, es comprender cómo pueden emerger la resistencia y la rebelión en este complejo terreno y si, de hecho, ya lo están haciendo.

[1] Christian Marazzi, Il comunismo del capitale, Ombre corte, 2010, p. 64.

[2] Presentamos un argumento similar en Empire, Harvard University Press, 2000 [ed. cast.: Imperio, trad. Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, 2005], caps. 3.3 y 3.4. Véase también L. Boltanski y È. Chiapello, The New Spirit of Capitalism, Verso, 2006 [ed. cast. cit., p. 56].

[3] D. Harvey, A Brief History of Neoliberalism, Oxford University Press, 2007, p. 48 [ed. cast. cit., p. 56]. Véase también Roger E. Alcaly y David Mermelstein (eds.), The Fiscal Crisis of American Cities: Essays on the Political Economy of Urban America with Special Reference to New York, Vintage Books, 1977.

[4] Sobre la prolongada crisis fiscal de Detroit como respuesta política a las luchas sociales, véase Scott Kurashige, The Fifty-Year Rebellion: How the U.S. Political Crisis Began in Detroit, University of California Press, en prensa.

[5] Rudolf Hilferding, Finance Capital, ed. Tom Bottomore, trad. Morris Watnick y Sam Gordon, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 107 y 225.

[6] Vladímir Lenin, Imperialism: The Highest Stage of Capitalism, International, 1939, p. 59 [ed. cast.: «El imperialismo, etapa superior del capitalismo», en Obras Completas, tomo XXIII, Madrid, Akal, 1977, p. 358].

[7] Sobre la concentración y centralización en los bancos, véase R. Hilferding, Finance Capital, cit., p. 180. Lenin critica a Hilferding por no reconocer el monopolio como resultado de este proceso. Véase Imperialism, cit., p. 47.

[8] K. Marx, Capital, trad. David Fernbach, Penguin, 1981, vol. 3, p. 275.

[9] K. Marx, Capital, cit., vol. 3, p. 275. «Pero sólo el comercio exterior, el desarrollo del mercado en mercado mundial, causa que el dinero se desarrolle en dinero mundial y el trabajo abstracto en trabajo social. La riqueza abstracta, el valor, el dinero y, por tanto, el trabajo abstracto se desarrollan en la medida en que el trabajo concreto deviene una totalidad de diferentes modos de trabajo que

incluyen el mercado mundial». K. Marx, Theories of Surplus Value [Teorías de la plusvalía], vol. 3, cap. 21: «Reacción contra los economistas (Basada en la teoría ricardiana)» (traducción modificada), publicado originalmente en 1968 por Progreso [ed. cast.: Teorías sobre la plusvalía, III, trad. Wenceslado Roces, México, FCE, 1980], accesible también en [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/].

[10] Sobre los orígenes de los mercados de futuros en Chicago, véase Marco d'Eramo, The Pig and the Skyscraper, trad. Graeme Thomson, Verso, 2002, pp. 41-51. D'Eramo explica que las operaciones de futuros requieren medidas uniformes de los bienes: «Sin estandarización, el mercado de futuros no puede existir» (p. 45).

[11] Sobre la crisis de la ley de medida, véase Antonio Negri, «Twenty Theses on Marx», en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl (eds.), Marxism beyond Marxism, Routledge, 1996, pp. 149-180, y A. Negri, Marx beyond Marx, Autonomedia, 1992 [ed. cast.: Marx más allá de Marx, trad. C. Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2001]. Para un amplio abanico de discusiones respecto a la medición y el valor desde perspectivas sociológicas, véase Lisa Adkins y Celia Lury (eds.), Measure and Value, Blackwell, 2012.

[12] Dick Bryan y Michael Rafferty, Capitalism with Derivatives, Palgrave Macmillan, 2006, p. 37.

[13] Dick Bryan y Michael Rafferty, «Financial Derivatives and the Theory of Money», Economy and Society 36:1, pp. 134-158, cita en p. 141.

[14] Randy Martin, «After Economy? Social Logics of the Derivative», Social Text 31:1 (primavera de 2013), pp. 83-106, cita en p. 88. Véase también Lawrence Grossberg, «Modernity and Commensuration», Cultural Studies 24:3 (2010), pp. 295-332.

[15] Para un análisis de las diferentes cualidades de estas dos formas del común, véase Michael Hardt, «Two Faces of Apocalypse: A Letter from Copenhagen», Polygraph 22 (2010), pp. 265-274.

[16] Sobre la «reprimarización» de la economía en Latinoamérica, véase Maristella Svampa, «Commodities Consensus», South Atlantic Quarterly 114:1 (enero de 2015), pp. 65-82, cita en p. 66.

[17] Bill McKibben, «Global Warming's Terrifying Math», Rolling Stone, 19 de julio de 2012 [http://www.rollingstone.com/politics/news/global-warmings-terrifying-new-math-20120719].

[18] Sandro Mezzadra y Brett Neilson, «On the Multiple Frontiers of Extraction», Cultural Studies (en prensa). Mezzadra y Neilson han desarrollado una rica concepción de la extracción en varios ensayos recientes. Además de «On the Multiple Frontiers», véase «Operations of Capital», South Atlantic Quarterly 114:1 (enero de 2015), pp. 1-9, y «Extraction, Logistics, Finance», Radical Philosophy 178 (marzo-abril de 2013), pp. 8-18.

[19] Vandana Shiva, Biopiracy, South End, 1999.

[20] Mezzadra y Neilson analizan las metáforas de la minería de datos y la extracción de datos en «On the Multiple Frontiers of Extraction», cit., pp. 13-14.

[21] Sobre la metrópolis como campo del común, véase M. Hardt y A. Negri, Commonwealth, Harvard University Press, 2009, pp. 249-260.

[22] Anna Tsing, The Mushroom at the End of the World, Princeton University Press, 2015, p. 63.

[23] Las finanzas ponen en movimiento una «continua y violenta tendencia», escriben Mezzadra y Neilson, «a penetrar y subsumir la actividad económica y la vida social en su conjunto» («Operations of Capital», cit., p. 2).

[24] Matthew Desmond, Evicted: Poverty and Profit in the American City, Crown, 2016, p. 306.

[25] Verónica Gago, «Financialization of Popular Life and the Extractive Operations of Capital», South Atlantic Quarterly 114:1 (enero de 2015), pp. 11-28, cita en p. 16. Véase también Verónica Gago y Sandro Mezzadra, «Para una crítica de las operaciones extractivas del capital», Nueva sociedad 255 (enero-febrero de 2015), pp. 38-52.

[26] Sobre el paso del fordismo al posfordismo y el papel cada vez más central del conocimiento, la cooperación y la subjetividad en la producción, véase Antonio Negri y Carlo Vercellone, «Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif», Multitudes (primavera de 2008), pp. 39-50, esp. pp. 40-41.

[27] Los resultados de «por un lado, el trabajo científico general, la aplicación tecnológica de las ciencias naturales y, por otro, de la fuerza productiva general que surge de la combinación social [Gliederung] en la producción total», escribe Marx, aparece «como el fruto natural del trabajo social (aunque es un producto histórico)», Grundrisse, trad. Martin Nicolaus, Penguin, 1973, p. 700.

[28] Para una excelente explicación del concepto de capitalismo cognitivo, véase Carlo Vercellone, «The Hypothesis of Cognitive Capitalism», artículo presentado en SOAS conference, Birkbeck College, 4 de noviembre de 2005. Las teorías habituales sobre las revoluciones digitales, que conciben la innovación capitalista como la fuerza creativa principal que anima el desarrollo de las tecnologías de información y comunicación, son ciegas al motor real de estos procesos, esto es, el conocimiento, inteligencia y subjetividad vivientes. La información y la comunicación serían estériles sin ellas, al igual que lo sería el capital sin el trabajo.

[29] Carla Freeman, High Tech and High Heels in the Global Economy, Duke University Press, 2000. Véase también Andrew Ross, No Collar, Basic Books, 2003.

[30] K. Marx, Grundrisse, cit., p. 297 [ed. cast.: cit., vol. 1, p. 237].

[31] Algunos marxistas consideran la abstracción en términos completamente negativos y hacen de ella la piedra angular de su crítica del capital. Véase, por ejemplo, John Holloway, Crack Capitalism, Pluto Press, 2010.

[32] K. Marx, Grundrisse, cit., p. 296 [ed. cast. cit, p. 236].

[33] Ibid., p. 172 [ed. cast. cit, p. 100].

[34] Ibid., p. 296 [ed. cast. cit, p. 236].

[35] Ibid., p. 706 [ed. cast. cit, vol. 2, p. 229].

[36] Deborah Cowen, The Deadly Life of Logistics, University of Minnesota Press, 2014.

[37] K. Marx, Capital, cit., vol. 2, p. 135.

[38] Véase K. Marx, Capital, cit., vol. 2, p. 229.

[39] «[L]a producción de los medios de comunicación, de las condiciones físicas de circulación, entra en la categoría de producción del capital fixe, por lo cual no constituye caso particular alguno. Sólo que, paralelamente, se ha abierto ante nosotros la perspectiva […] de una relación específica entre el capital y las condiciones generales, colectivas, de la producción social, a diferencia de las del capital particular y de su proceso particular de producción», K. Marx, Grundrisse, cit., p. 533 [ed. cast. cit., vol. 2, pp. 23-24]. Véase también Capital, cit., vol. 2, p. 429.

[40] Brett Neilson y Ned Rossiter, «Logistical Worlds: Territorial Governance in Piraeus and the New Silk Road», Logistical Worlds 1 (noviembre de 2014), pp. 4-10, cita en p. 5.

[41] Keller Easterling, Extrastatecraft: The Power of Infrastructure, Verso, 2014, p. 27.

[42] D. Cowen, The Deadly Life of Logistics, cit., p. 41.

[43] Stefano Harney y Fred Moten, The Undercommons, Autonomedia, 2013, p. 92.

[44] Véase, por ejemplo, Niccolò Cuppini, Mattia Frapporti y Maurilio Pirone, «Logistics Struggles in the Po Valley Region: Territorial Transformations and Processes of Antagonistic Subjectivation», South Atlantic Quarterly 114:1 (enero de 2015), pp. 119-134.

[45] Harry Harootunian, Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism, Columbia University Press, 2015, p. 2.

[46] Para el análisis de Marx sobre la acumulación primitiva, véase Capital, cit., vol. 1, pp. 873-931.

[47] Sobre la acumulación por desposesión, véase D. Harvey, A Brief History of Neoliberalism, cit. [ed. cast. cit.]. Para una excelente reconstrucción del concepto de Marx de acumulación primitiva a la luz de la producción capitalista contemporánea, véase Sandro Mezzadra, «The Topicality of Prehistory: A New Reading of Marx's Analysis of So-called Primitive Accumulation», Rethinking Marxism 23:3 (2011), pp. 302-321.

[48] Véase Christopher Arthus, The New Dialectic and Marx's Capital, Brill,

2002. Nótese también que varias excelentes historias marxistas de la Inglaterra del siglo XVII demuestran que la radical transformación socioeconómica que Marx llama «acumulación primitiva» se despliega de un modo desigual, con diversidad de formas de propiedad y modos de organización del trabajo. Véase Maurice Dobb, Studies in the Development of Capitalism, Routledge, 1947; E. P. Thompson, The Making of the English Working Class, Penguin, 1991, edición revisada, y, en contraste con los anteriores, Ellen Meiksins Wood, The Origins of Capitalism: A Longer View, Verso, 2002.

[49] Para las explicaciones de Marx de la subsunción formal y real, véase «Results of the Immediate Process of Production», incluido como apéndice de la versión inglesa de Capital, volumen 1, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, pp. 943-1084, esp. pp. 1019-1038. Nuestros análisis anteriores de la subsunción formal y real están en A. Negri, Marx beyond Marx, cit., pp. xvi, 113-123 y 142, y M. Hardt y A. Negri, Empire, cit., pp. 254-256.

[50] Praful Bidwai, The Phoenix Moment: Challenges Confronting the Indian Left, HarperCollins India, 2015, p. 365. Para un excelente resumen del «debate del modo de producción» en India, véase pp. 353-365.

[51] Jairus Banaji, Theory and History, Brill, 2010, p. 282. El ensayo del que surge este capítulo fue publicado originalmente en 1977. Véase también la excelente interpretación que Harootunian hace de Banaji en Marx after Marx, cit., pp. 210-225.

[52] Para una historia de los debates sobre el semifeudalismo y el semicolonialismo entre los intelectuales chinos, véase Rebecca Karl, «On Comparability and Continuity: China, circa 1930s and 1990s», boundary 2 32:2 (2005), pp. 169-200. Karl afirma que el contenido antiimperialista de los debates de la década de 1930 ha sido eliminado, de modo que estos conceptos pasaron a señalar, en la década de 1990, «la inevitabilidad del capitalismo a través de la mutación del semicolonialismo en una teoría de la transición perpetua» (p. 187).

[53] Álvaro García Linera, Nueve tesis sobre el capitalismo y la comunidad universal, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, 2015, esp. p. 8. El análisis ampliado de García Linera acerca de la subsunción formal y real en el contexto de la comunidad indígena se encuentra en Forma valor y forma comunidad, Muela del Diablo, 2009, 2.a ed.

[54] H. Harootunian, Marx after Marx. On formal subsumption as the general rule of capitalist development, esp. pp. 9 y 38.

CAPÍTULO XI

El dinero institucionaliza una relación social

El dinero es una de las características más ubicuas de nuestra existencia diaria y, aun así, está entre las menos comprendidas. Es difícil entender no sólo lo que es el dinero sino también cómo nos gobierna. Las teorías tradicionales presentan el dinero como un instrumento que facilita el intercambio de bienes y el almacenaje de valor y, por tanto, como un instrumento neutral. El dinero puede ser un instrumento de los poderosos e incluso la expresión plena de su poder, según este punto de vista, pero el dinero de por sí no impone o favorece una determinada disposición social o estructura de clase. El dinero es poder sólo en el sentido de que aquellos que lo poseen pueden utilizarlo para cumplir su voluntad.

Muchos análisis sociales y culturales del dinero cuestionan la supuesta neutralidad del dinero al explicar los modos en los que el dinero se ve afectado por relaciones sociales o culturales, depende de relaciones de confianza, es aceptado por convención, etc. Todo ello es cierto, pero, cuando miramos más en profundidad, vemos que al dinero no le afectan simplemente las relaciones sociales; el dinero es, en sí mismo, una relación social. La dinámica entre dinero y relaciones sociales, en otras palabras, no es externa sino interna. Nos resulta más preciso y útil, de hecho, definir el dinero no por lo que es, sino por lo que hace. El dinero designa y reproduce una estructura social específica. El dinero institucionaliza una relación social –o, más bien, un conjunto de relaciones de producción y reproducción social[1].

Decir que el dinero se define por cómo institucionaliza una relación social está ya implícito en la afirmación de Keynes de que «el dinero contable, esto es, aquel en el que se expresan las deudas y precios y el poder adquisitivo general, es el concepto principal para una teoría del dinero»[2]. La expresión «dinero contable» subraya cómo el dinero determina un esquema de medición del valor en todo un campo social. Si la medición fuera una mera cuestión de honesta contabilidad, que asignara a todo su auténtico valor, entonces sería razonable

considerar el dinero como un instrumento neutral. Pero, puesto que el valor no tiene medida intrínseca, natural o necesaria, puesto que un estándar y un esquema de medición expresan y reproducen todo un conjunto de relaciones sociales y un modo de producción, entonces el dinero contable, a través de su función de medición, abre la teoría del dinero al terreno social y político. En el periodo actual, la inestabilidad y sus determinantes sociales y políticos son cada vez más claros, como vimos antes, en un momento en que diversos instrumentos financieros sirven para medir los valores capitalistas.

No llegaremos demasiado lejos, sin embargo, si intentamos definir lo que es el dinero, o incluso lo que hace en general. El dinero puede entenderse sólo si se percibe cómo se inserta en una formación social determinada y, en especial, en un modo específico de producción y explotación[3]. Los numerosos tratados sobre el dinero que rehúyen la pregunta sobre la naturaleza esencial del dinero y, en vez de ello, comienzan por relatar la historia del dinero están trabajando a partir de una intuición correcta. En contraste con ellos, sin embargo, no llevaremos nuestra mirada al pasado, a las monedas en el mundo antiguo o los bancos medievales, sino a la historia del dinero dentro del modo de producción capitalista, esto es, a cómo el dinero institucionaliza y, por tanto, reproduce las relaciones sociales capitalistas y las jerarquías económicas a través de sus diferentes fases. Marx concibe una relación directa en las sociedades capitalistas entre la producción de riqueza y la acumulación en la forma de dinero. Esto es cierto en general dado que «el supuesto elemental de la sociedad burguesa es que el trabajo produce inmediatamente el valor de cambio; en consecuencia, dinero»[4]. Pero la relación específica que vincula modos de producción con la producción monetaria cambia de manera significativa en las diferentes fases o periodos de producción capitalista.

¿QUÉ ES EL DINERO Y CÓMO GOBIERNA?

El único modo de obtener una visión clara de lo que es el dinero (y, lo que es más importante, de su función) es mapear las correspondencias que lo vinculan con las relaciones sociales y productivas que lo rodean. Y, puesto que estas correspondencias cambian a medida que se transforma el modo de producción, deberíamos aproximarnos al papel contemporáneo del dinero de manera

histórica, siguiendo tres fases del capital: la fase de la llamada acumulación primitiva, mediante la cual nos referimos al periodo en el que el capital se acumuló, sobre todo, mediante la expropiación y cercados de los bienes comunes en Europa y otros lugares a través de las diversas formas de robo que acompañaron a la conquista y colonización europeas; la fase que se extiende desde el nacimiento de la manufactura hasta el dominio de la industria a gran escala en la economía global y, finalmente, la fase contemporánea, posfordista, caracterizada por la realización de un mercado mundial y las formas de extracción típicas de las finanzas. Carlo Vercellone la llama «fase del general intellect», asumiendo que la producción de riqueza se caracteriza ahora, dentro del sistema capitalista, por la hegemonía del trabajo cognitivo, la cooperación laboral, la digitalización y la socialización biopolítica de la producción. Vemos que esta fase se define, más en general, por la producción social. Estas son sólo las primeras coordenadas de un mapa (o, en realidad, tres mapas) que podría ampliarse indefinidamente.

Las diferentes formas de dinero se corresponden, en cada periodo, con temporalidades específicas de producción, consumo y explotación. En la fase de acumulación primitiva, (1a) el tiempo de trabajo estaba vinculado a los ritmos de la tierra y el mundo natural: el trabajo de pescadores y agricultores se medía por las mareas, la luz del día, los ciclos de las estaciones, el tiempo de las diferentes labores –el tiempo que se tarda en ordeñar las vacas, el tiempo para tejer una sábana y demás–. El paso al predominio de la industria crea, según E. P. Thompson, (2a) un nuevo sentido interno del tiempo, dictado por las precisas y homogéneas unidades del reloj, y divididas por la jornada laboral en periodos de producción y reproducción[5]. Un nuevo sentido del tiempo emerge en la fase actual (3a), un tiempo continuo y ondulado que derriba las sólidas fronteras del tiempo industrial y de la acumulación primitiva. Hoy las divisiones de la jornada laboral se han derrumbado a medida que trabajo y tiempo de vida se mezclan cada vez más y se apela a nosotros para que seamos productivos en todos los momentos de la vida[6]. Con tu smartphone en la mano, nunca estás realmente lejos del trabajo o del reloj y, para un número creciente de personas, el acceso constante no sólo confunde las fronteras entre trabajo y ocio, sino que también devora la noche y el sueño. En cualquier momento del día y de la noche, puedes comprobar tu e-mail o comprar zapatos, leer actualizaciones de noticias o visitar páginas porno. La captura de valor tiende a ampliarse hasta englobar todo el tiempo de vida. Producimos y consumimos en un sistema global que nunca duerme. En los ritmos sin pausa del neoliberalismo nos vemos, como dice Jonathan Crary, progresivamente «desposeídos de tiempo»[7]. En

correspondencia con estas temporalidades cambiantes, el dinero se hace hoy aún más fluido y su medición menos clara, comenzando quizá por las tasas de cambio «flotantes» a partir de la desconexión del dólar norteamericano con respecto al patrón-oro, en 1971. «Quizá sea el dinero», escribe Gilles Deleuze al analizar este cambio, «el que expresa mejor la distinción entre las dos sociedades [sociedad disciplinaria y sociedad de control], puesto que la disciplina siempre se ha vinculado al dinero acuñado que fijaba el oro como patrón numérico, mientras que el control se vincula a tasas flotantes de cambio, moduladas según un índice establecido por un conjunto de divisas definido»[8]. Las garantías y sólidos pilares que sostienen el funcionamiento del dinero en la fase de disciplina industrial se han disuelto progresivamente y el dinero se ha desvinculado en la fase del control financiero.

El dinero se corresponde, en cada fase, a diferentes formas de extracción de valor, es decir, diferentes medios de explotación. En la fase de acumulación primitiva, (1b) la explotación se acumula en el plusvalor absoluto a través de la desposesión y extracción del común y, a nivel monetario, como dinero estandarizado, adecuado a una acumulación basada en la posesión, una medida fija y fuerte como garantía de poder. En la fase que se extiende desde el nacimiento de la manufactura hasta el capital industrial, este se convierte en el protagonista de la economía, y tenemos (2b) una explotación ejercida, principalmente, a través de la extracción de plusvalor relativo a una estable clase obrera centrada en la industria a gran escala, cuya reproducción se garantizaba mediante el salario familiar y las estructuras de bienestar. El dinero correspondiente fue modelado según las necesidades de inversión y crédito de la administración industrial y la sociedad industrial. En el momento del New Deal en Estados Unidos, resultaron cruciales una serie de garantías estatales de inversiones y crédito, como el Seguro Federal de Depósitos, como símbolo de hasta qué punto esta concepción monetaria era un pacto de la clase industrial. Cuando emergen las formas productivas del posfordismo, dominadas por el capital financiero, tenemos (3b) una explotación social, cognitiva y biopolítica dirigida al plusvalor biopolítico extraído de una precaria clase de trabajadores, así como de las actividades reproductivas y los ámbitos definidos por los nuevos comunes. El dinero creado por las convenciones financieras vincula la plusvalía biopolítica y la renta (renta financiera, renta de propiedad, etc.) y también elimina todas las garantías del periodo previo. Melinda Cooper llama a esto «dinero en la sombra», esto es, dinero cuyo valor no está formalmente adscrito o cubierto por el Estado. Mientras que anteriormente las garantías monetarias correspondían a garantías de empleo, ahora la inestabilidad monetaria de las

finanzas y la especulación se corresponde con la precariedad del trabajo[9].

La figura del dinero en cada una de estas fases se corresponde también con diversas modalidades y esferas de la extracción de valor. Podemos, por tanto, añadir a nuestro mapa (1c) aquellos procesos en los que la extracción implica la captura localizada, inmediata y violenta: la desposesión del trabajo y los bienes comunes; (2c) formas de extracción que se corresponden con la explotación industrial, extracción que se mide por las fracciones de la jornada laboral, y (3c) la extracción de valor a partir de la circulación de mercancías, creada por los bancos y tomada de la riqueza común producida por la cooperación social productiva. La intensificación de la explotación aumenta de manera paralela a su extensión espacial –hasta que el valor se extrae de toda la sociedad–. Aquí el capital financiero representa el tejido material de la constitución del valor. Pero, en la misma medida en que la formación de valor implica todo un sistema social, aquí la forma de valor implica una forma de vida. En la fase contemporánea, escribe Christian Marazzi, el dinero es «una forma de valor, una sedimentación en el tiempo de las formas de actividad social que contribuyen a la producción y distribución de riqueza […]. El dinero como forma de valor es, por tanto, el conjunto de relaciones, instituciones, símbolos, ideas y productos de la vida económica, la "cultura" tanto en sus formas lingüísticas y materiales, en las que se fija el incesante flujo de la vida»[10].

La relación del dinero con la propiedad –el dinero como forma de propiedad– surge a partir de este punto: los cambios en la figura dominante de la propiedad capitalista determinan y se corresponden con diferentes formas de dinero. El dinero capitalista, como subrayan muchos autores, es crédito que se ha hecho impersonal y transferible. Sin embargo, debemos mirar más allá de los ejemplos particulares de la relación crédito-deuda, como afirman Gunnar Heinsohn y Otto Steiger; reconocer la naturaleza general del dinero como propiedad; específicamente, en sus términos, el dinero es un «título de propiedad anonimizado»[11]. Esta definición ilustra bien el perfil del cambio del dinero de la acumulación primitiva al dinero de la era industrial. La figura dominante antes de la industria a gran escala (1d) era la propiedad inmóvil, más importante que la tierra que, en última instancia, se fundaba en una relación personal con el soberano. Con transformaciones legales como las leyes de cercado [Enclosure Acts] en Inglaterra, en este periodo, la tierra pasó a ser transferible, pero con una serie de fricciones o resistencia. La propiedad mueble (2d), como las innumerables mercancías que salen de las fábricas, es la propiedad característica del siguiente periodo y, con el dinero, adopta formas aún más impersonales y

móviles. El paso a la era actual ha traído una nueva figura dominante de la propiedad (3d), que intensifica las características de anonimato y movilidad. En contraste con la materialidad de las mercancías industriales y las restricciones físicas de uso (esto es, la lógica de escasez), las figuras dominantes de la propiedad en la era contemporánea –incluyendo código, imágenes, productos culturales, patentes, conocimiento y otros similares– son, en gran medida, inmateriales y, más importante, indefinidamente reproducibles. Igualmente, la naturaleza flotante y líquida del dinero se encarna, cada vez más, en plataformas digitales y anonimizadas (a veces también a través de experimentos descentralizados como el bitcoin y ethereum).

Las consideraciones del dinero como forma de propiedad nos impulsan a volver a pensar los modos de explotación y apropiación de energías mentales y fuerza de trabajo cognitiva, es decir, los cerebros de los trabajadores. Pero esta forma de fuerza de trabajo debería situarse en una serie histórica en los cambios de la composición de la fuerza de trabajo. En una primera fase (1e), concurrente con la acumulación primitiva, una fuerza de trabajo genérica fue empujada hacia la manufactura y las fábricas, después de haber sido expropiada de los recursos comunes de supervivencia. La fuerza de trabajo es entonces absorbida por las máquinas productivas del capitalismo naciente y sometida a una domesticación masiva. La inteligencia del trabajo en este punto es considerada, simplemente, como una cualidad natural del «bípedo humano» que sustituye al cuadrúpedo a la hora de aportar energía y ser explotado, de modo que la domesticación de cuerpos y cerebros funcionan a la vez. No debería olvidarse, desde luego, que, en esta forma de explotación, la jornada laboral de los trabajadores artesanos todavía se gestiona en muchos aspectos de un modo independiente y se caracteriza por el orgullo de su profesión. Sólo con la progresiva industrialización, se elimina su independencia profesional, hasta el punto de que el conocimiento del trabajador acaba siendo totalmente subyugado por los procesos mecánicos de valorización. En la siguiente fase (2e), caracterizada por la primera masificación de fuerza de trabajo en la manufactura y desarrollándose hacia una masificación industrial más completa (creando un obrero masa), el sistema capitalista impone una subyugación más completa de los cuerpos de los trabajadores. Los métodos tayloristas y la organización científica del trabajo absorben trabajo cognitivo de manera más general. Y, aun así, aquí el trabajo explotado comienza a aparecer como una masa opuesta al poder de mando y, dentro de esta masa subyugada, se liberan nuevos conocimientos técnicos; dentro de esta íntima relación entre capital fijo y variable, como vimos en la segunda parte, los esfuerzos de la clase capitalista por disciplinar al obrero-masa

comenzaron a fracasar, específicamente respecto a las capacidades cognitivas de los trabajadores. La crisis social del fordismo y, más en general, la producción en fábrica en los países dominantes revela así la rebelión resultante de (3e) la emergencia del trabajo cognitivo:

En esta mutación –escribe Carlo Vercellone–, la organización de actividades productivas situadas en el centro del proceso de creación de plusvalor depende cada vez menos de la descomposición técnica de la producción del trabajo en tareas elementales y repetitivas prescritas por la dirección. No obstante, se funda cada vez más en la organización cognitiva del trabajo basada en la polivalencia y la complementariedad de diversos bloques de saber que los trabajadores movilizan colectivamente para realizar un proyecto productivo y adaptarse a una dinámica de cambio continuo[12].

Aquí el dinero, como institucionalización de una relación social, en cuanto tecnología social, debe acomodarse a la abstracción y máxima volatilidad que presenta la modalidad de trabajo cognitivo. La «informacionalización» social y la automatización industrial (además de la centralidad de la investigación y desarrollo) hacen del trabajo cognitivo un «epónimo» de la era productiva contemporánea.

El dinero también puede describirse en referencia a diferentes temporalidades de realización, que implican un proceso que se desplaza de (1f) una relación inicial «sincrónica» (en la que la valorización se realiza en la inmediata transformación de la posesión en dinero) a formas en las que el dinero se valoriza en periodos temporales cada vez más amplios, en la circulación y la progresiva extracción de los nuevos comunes. Gradualmente, (2f) la sincronía es reemplazada por la temporalidad crediticia de las inversiones financieras y, finalmente (3f), la de los proyectos orientados a los acuerdos financieros futuros. En otras palabras, con respecto al paso del fordismo al posfordismo, debería añadirse que, mientras que el capital crediticio (fordista) se basa en la relación entre capital y trabajo –y, por así decir, obliga a seguir de cerca la relación material de explotación–, el capital financiero es una máquina predispuesta a la inversión futura. Se anticipa a cada realización industrial y monetaria y, por tanto, está expuesta a un mayor nivel de riesgo del que es capaz de controlar solamente a través del poder estatal. Esto

confirma la sentencia de Marx respecto al dinero: «Su existencia funcional, por así decir, absorbe su existencia material»[13].

Puesto que este proceso o flujo de valor monetario vinculado a la relación de capital es una relación antagonista, la lucha de clases también cambia de forma en esta relación. En un régimen de acumulación primitiva (1g), las luchas populares se oponen al robo de los bienes comunes y el proletariado busca los medios de subsistencia y supervivencia. Las viejas formas que emergen de las culturas campesinas y plebeyas, tanto las jacqueries de masas como los pequeños actos de sabotaje, son introducidas en el mundo del trabajo capitalista. En el régimen salarial de la producción industrial (2g), la clase obrera es presentada como una «variable independiente» que busca la estabilidad del salario directo y el salario indirecto (es decir, el sistema de bienestar). La huelga aquí se convierte en un instrumento esencial de lucha, y su fuerza, como medio de resistencia y de materializar demandas, adopta una forma política, dirigida por la clase obrera. El dinero adopta aquí la función (keynesiana) de mediar en la lucha de clases. Finalmente, en el régimen del capital financiero (3g), la lucha de clases nace del reconocimiento de la unidad del poder de mando capitalista que, al estar socializado, es tan abstracto que su mediación no puede ser sino un poder (y, por tanto, lo opuesto a una forma de mediación). El proletariado –todos aquellos que producen y reproducen la riqueza social– reducido a un papel de pura precariedad se concentra en las luchas por un salario social de ciudadanía. La lucha de clases, por tanto, va más allá de la fábrica: permea toda la sociedad. La huelga social, por tanto, se convierte en la forma de movilización de amplios sectores sociales decididos a conservar o ampliar el bienestar, y la lucha de clases deviene completamente política –o, mejor, biopolítica[14].

Las figuras políticas del trabajo, tanto si se dan en forma sindicalista o inmediatamente política como si no, contribuyen a definir las relaciones monetarias también de otro modo. En la fase de acumulación primitiva, (1h) las autoridades que presidían la política monetaria comenzaron a ajustar cuentas con los gremios de trabajadores y con las estructuras mutualistas (que ya no se limitaban a distribuir los excedentes del lujo señorial como actos de caridad y filantropía), cuya presencia afectaba al mercado doméstico, debilitando las políticas del mercantilismo y del liberalismo fisiocrático. Emblemática a este respecto fue la ley propuesta por Louis-Michel le Peletier contra toda forma de organización obrera durante la Revolución francesa. Aquella perturbación de las relaciones monetarias se amplió en el periodo de manufactura e industria a gran escala (2h). La acción sindical, ahora estructuralmente vinculada a las

organizaciones políticas y partidistas que actuaban a nivel parlamentario, pudo influir en la estructura de los salarios industriales –tanto los salarios directos de los trabajadores como los ingresos sociales indirectos– y, por tanto, la propia composición orgánica del capital, esto es, la relación entre capital constante y variable. El dinero no puede ser indiferente a los movimientos institucionales y a las políticas monetarias keynesianas nacidas como intentos de regular estas relaciones. Finalmente (3h), a medida que el valor del dinero se determina en el ámbito global, experimenta conflictos con los incesantes movimientos de la multitud y las diversas coaliciones sociales.

Una serie de teorías monetarias se centran en las instituciones que tienen el poder de crear dinero y, en cada una de las tres fases del modo capitalista de producción, cambia la combinación y prioridad de estas instituciones. El mando de clase recibe apoyo y se reproduce, desde esta perspectiva, no sólo porque la clase dominante posea la mayor parte del dinero sino también, y principalmente, porque sus instituciones tienen el poder de crearlo. En el periodo de acumulación primitiva (1i), Estados y bancos conservan un monopolio sobre la creación de dinero. Los Estados crean dinero a través del control sobre la divisa y, sobre todo, declarando qué aceptan por liquidación de las deudas fiscales; los bancos crean dinero, principalmente, en forma de crédito, otorgando préstamos de mayor valor que sus reservas. A veces hay competición, pero también una colaboración profunda entre Estados y bancos para la creación y gestión del dinero. Mientras que, en la fase de acumulación primitiva, los Estados conservan un control relativo sobre los bancos, en la fase de industria a gran escala (2i), esta prioridad tiende a revertirse. Como reconocieron Hilferding y Lenin, el nacimiento del capital financiero se corresponde con el predominio de los bancos en la dirección y coordinación de la producción. En este periodo, las empresas industriales son también fuentes de creación de dinero. Bernard Schmitt, por ejemplo, explica cómo, a través de la circulación de dinero en el proceso de producción, la industria crea moneda. El dinero se «enriquece» en el proceso industrial al igual que la sangre se enriquece en su circulación: «La sangre no circula siempre la misma, idéntica a sí misma. Se enriquece con el oxígeno y después se vacía. Del mismo modo, el dinero en circulación en el cuerpo de la sociedad se enriquece con el poder objetivo para comprar los productos disponibles y, después, pierde su poder con la adquisición final de estos bienes»[15]. En la fase de la hegemonía industrial, la creación de dinero se ve, por tanto, realizada a través del nexo Estado-banco-corporación. Finalmente, en la fase contemporánea (3i), la creación de dinero queda determinada, principalmente, por los instrumentos financieros. Las finanzas resumen todos los

modos anteriores (bancos y empresas respaldados por garantías estatales) y les añade ulteriores medios «extractivos» para crear dinero. Hasta cierto punto, los instrumentos financieros generan dinero prestando a los bancos, es decir, prestando más dinero del que tienen. De un modo menos obvio, pero quizá de manera más importante, las finanzas generan dinero en forma de empresas, esto es, a través de la captura de valor socialmente producido. La generación de dinero mediante el capital rentista se relaciona con el capital industrial del mismo modo que el aparato de captura respecto al beneficio. En lo que concierne al poder de crear dinero, el sector financiero ha alcanzado hoy una posición de dominio sobre las otras instituciones capitalistas: Estado, banca y empresas.

Relaciones sociales del dinero capitalista

	1. Acumulación primitiva
a. Temporalidades de producción	Tiempo de trabajo de tareas y r
b. Formas de valor	Plusvalor absoluto
c. Modos de extracción	Extracción como conquista y d
d. Formas de propiedad	Propiedad inmóvil
e. Composiciones de la fuerza de trabajo	Trabajo artesanal y domesticac
f. Temporalidades de realización	Realización sincrónica del valc
g. Formas de lucha de clases	Luchas populares o jacqueries
h. Formas de organización política antagonista	Gremios y estructuras mutualis
i. Fuentes de creación monetaria	Creación estatal-bancaria de di
j. Formas de gobernanza	Monarquías y soberanía coloni

Finalmente, con respecto a las formas monetarias (si nos permitimos analogías más bien anchas), se pueden plantear también diferentes formas de gobierno. En las anteriores secciones h e i, nos hemos concentrado principalmente en la dinámica «interna» y, ahora, deberíamos elevarnos, tanto como sea posible, a una perspectiva global. Las monarquías de conquista y colonización designaban la forma de gobierno (1j) que mejor se adapta a la garantía estatal y la fe de la clase capitalista en un dinero de acumulación violenta, la desposesión de los bienes comunes y la definición de la propiedad privada en términos de medida estandarizada. El dinero de las grandes potencias europeas de esta fase se apoyó firmemente no sólo en el oro y la plata robados de las minas de Guinea y Potosí, sino también en el comercio y producción esclavista, la expropiación de tierras mediante el exterminio de los pueblos nativos y muchos otros métodos brutales. Los lingotes que sostenían el dinero de esta fase se componían de oro y sangre en partes iguales. En la fase de manufactura y acumulación industrial (2j), los gobiernos capitalistas oligárquicos y los regímenes imperialistas se corresponden con el control del dinero crediticio o de inversión, teniendo ambos una misma función: la producción y construcción de mediaciones políticas y sociales. Los gobiernos de esta fase no son menos brutales y sangrientos que aquellos que dirigieron la acumulación primitiva, pero su violencia tiende a adoptar formas diferentes. Las plantaciones de esclavos en las Américas coexisten durante un largo periodo con la creación de fábricas en Europa: la plantación proporciona, de diversas formas, un terreno de prácticas y un plan para la organización industrial del trabajo y sus dispositifs disciplinarios. Los regímenes imperialistas crearon miles de estas divisiones y correspondencias entre la explotación industrial en las partes dominantes del mundo y una amplia variedad de métodos brutales de disciplina entre los subalternos. El «dinero contante» y las garantías monetarias de los Estados-nación dominantes no descansaba tanto en las reservas de oro sino en el valor extraído por los entrelazados regímenes disciplinarios de la industria y el imperialismo. Finalmente, una forma global de gobernanza, un Imperio distribuido y multinivel (3j), emerge hoy para organizar el dinero como forma de vida e institución biopolítica del trabajo y la explotación (y para establecer el control político necesario para la reproducción de una sociedad de clase). Los Estados-nación, especialmente los dominantes, cumplen funciones esenciales en esta forma emergente de gobernanza, pero no son capaces, ni siquiera unidos en una colaboración multilateral, de ejercer control soberano. Los mercados financieros, sin embargo, son actualmente cruciales para la creación de algo que se acerque a un dinero mundial, que se

basa en la abstracción y extracción (la explotación biopolítica) del valor producido por la vida social en su totalidad.

La tabla de la página anterior resume las relaciones sociales que institucionalizan las cambiantes formas del dinero.

OBJEKTIVER GEIST

Georg Simmel, en su análisis sociológico del dinero, subraya tanto su carácter impersonal (esto es, objetivo) como su generalidad social: el dinero es objektiver Geist, espíritu objetivo. Despojada de su ropaje hegeliano, esta fórmula significa que el dinero institucionaliza la estructura de relaciones sociales: el Geist indica la estructura social y el Geist objetivo, más que el subjetivo, se refiere a la formación social institucional y estructural. La fórmula de Simmel continúa –y condensa brillantemente– una tradición que interpreta el dinero en la época del capital industrial como una institución que estructura todo el ámbito social[16].

Simmel es quizá el primer filósofo en desarrollar su investigación dentro de un mundo completamente «reificado», esto es, reducido al horizonte de la mercancía, y lo hace en términos materialistas. No lo hace Bergson, quien evoca los flujos sociales que son cada vez más espirituales, ni Heidegger, que vincula la reificación a un ser que no puede ser salvado. Simmel reconoce una condición contemporánea en la que el dinero se ha convertido en el horizonte de la vida, la experiencia viviente del intercambio humano. Define entonces su forma objetiva como medida de la división social del trabajo y de la sociedad en su totalidad. Algunos de los autores que vinieron después, como Lukács y Adorno, desarrollaron esta imagen ampliando y profundizando el concepto de reificación mucho más allá de la sombra que el dinero proyecta sobre la sociedad, analizando la reificación tanto de la naturaleza como de la civilización. Volveremos a estos problemas brevemente, vinculando esta determinación específica del dinero, en cuanto función compleja, al análisis de la realidad social, de la fábrica y la metrópolis, del mercado y su organización estatal.

Un aspecto maravilloso de la sociología del dinero de Simmel es el modo en el que, al captar el flujo de valor y sus transformaciones en cuanto dinámicas de la

subjetividad, logra anticipar aspectos centrales del paso de la industria a gran escala hacia las nuevas formas biopolíticas de acumulación. Muchos autores que viven en el corazón de París y Berlín de comienzos del siglo XX, incluyendo a Lukács, Benjamin y Kracauer, fueron capaces de interpretar de diferentes modos las formas sociales de capital financiero, pero Simmel fue también capaz de leer las semillas de sus transformaciones futuras. Anticipa el poder del dinero en una sociedad trágicamente mercantilizada, pero que también está atravesada por la producción de subjetividad: «El proceso mediante el cual el trabajo deviene una mercancía es, por tanto, una parte del proceso general de diferenciación por el cual contenidos específicos de la personalidad se separan para ponerlos frente a ella como objetos dotados de un carácter y una dinámica independiente»[17]. Simmel subraya el papel social creciente del intellect y la producción cognitiva que se desarrolla en paralelo a la expansión de la economía monetaria. «Esta forma de vida no sólo presupone una excepcional expansión de procesos psíquicos […] sino también su intensificación, una fundamental reorientación de la cultura hacia la intelectualidad. La idea de que la vida está esencialmente basada en el intelecto, y que este se acepte en la vida práctica como la más valiosa de nuestras energías psíquicas, va a la par con el crecimiento de una economía monetaria». El valor económico, por consiguiente, refleja y transforma el mundo social del desarrollo subjetivo e intelectual: objetiva los valores subjetivos. El dinero es «una reificación de la forma general de existencia en torno a la cual las cosas derivan su significación en su relación recíproca»[18].

Estos procesos de objetificación y reificación, no obstante, no aplanan el campo social, sino que la sociedad se caracteriza por un constante juego entre presiones económicas, mercantiles y monetarias, y la emergencia de formas de vida y subjetividades singulares. Al reconocer la ciudad como zona de reificación, Simmel (como Henri Lefebvre y David Harvey, otros dos autores que estudian la ciudad de manera similar) reconoce que no se trata de un contexto pálido, desvitalizado o inexpresivo, sino un tejido en el que, bajo el peso de la dominación, la vida no se detiene. La ciudad reificada es un mundo de efectos y relaciones vivientes, plurales, dialécticas, sobre cuya monstruosa superficie actúan formas resistentes de vida. Estaría más cerca del Brazil de Terry Gilliam que de Metrópolis de Fritz Lang.

Simmel, a veces, elogia el capital financiero y sus estilos de vida. El pago en dinero, afirma, es «la forma más congruente con la libertad personal», y el dinero establece una relación general «entre la economía monetaria y el

principio de individualismo»[19]. ¿Está confundiendo Simmel las cosas? Probablemente. No logra transformar su punto de vista analítico y crítico en una praxis emancipadora. Lukács lo denomina «auténtico filósofo del impresionismo» y lo ataca, precisamente, por su concepción meramente alusiva del dinero[20]. Pero las mistificaciones ocasionales de Simmel respecto al dinero y las finanzas no deberían ocultarnos la potencia de su análisis. La analítica impresionista es ejemplar como intuición o, más bien, una anticipación del futuro, en la que el dinero y las finanzas extraen valor biopolíticamente a partir de la producción de subjetividad.

Para Simmel, el dinero conserva un carácter ontológico, lo que significa, en parte, que el dinero no sirve meramente para contar o almacenar valor. El dinero, sin embargo, es la realidad de una relación social que, de diversas formas, indica la división del trabajo, la separación de las clases sociales, la síntesis de fisicalidad e intelectualidad, o la superposición de sometimiento y libertad. Sigue habiendo un nivel ontológico, es decir, una relación históricamente determinada, de la que el dinero no puede liberarse. No existe el dinero al margen de las relaciones sociales; siempre está dotado de ser social y, por tanto, es siempre una figura biopolítica.

En consecuencia, es difícil encajar la concepción del dinero de Simmel con las pretensiones de varias monedas digitales contemporáneas, que se presentan como meros vehículos de valor, fuera de la vida social. Las monedas digitales, incluso siendo autónomas respecto a los Estados y generadas por máquinas algorítmicas, no serán esencialmente diferentes de otras formas contemporáneas de dinero, siempre que continúen reforzando las relaciones sociales dominantes. Un nuevo dinero, por emplear nuestra primera formulación, debe institucionalizar una nueva relación social. Aunque las actuales monedas digitales no puedan lograrlo, en el entusiasmo que a menudo generan –al margen de quienes sueñan con enriquecerse rápidamente–, deberíamos ver también el deseo utópico de un dinero que pueda indicar y expresar una sociedad fundamentalmente nueva[21].

Habría que preguntarse, en este punto, si, para Simmel, el dinero estaría libre de relaciones de poder. Realmente, él no plantea esta pregunta, quizás al estar decepcionado con la supuesta neutralidad de la investigación sociológica. Pero, para alguien que ha estudiado tan profundamente la realidad mundana del dinero, y que nos ha permitido consolidar (desde un punto de vista ontológico) nuestros esfuerzos de comprensión y clasificación, es fácil reconocer en él un

espíritu crítico no domesticado que, habiendo captado con tal lucidez la relación dinero-reificación, no se arredraría ante esta pregunta.

Como Simmel, David Harvey entiende el dinero en términos de valor social concebido con la máxima generalidad[22]. Mientras que el análisis de Simmel se detiene ante el hecho de que el objektiver Geist es un mundo estructurado e institucionalizado en el que las relaciones interpretadas por el dinero han reemplazado a la naturaleza con la metrópolis (esto es, el espíritu objetivo de la máquina productiva de los sujetos en su estar juntos), Harvey da un paso ulterior, trazando las consecuencias de las relaciones de poder que Simmel no logra afrontar. El dinero, afirma Harvey, pretende representar el valor del trabajo social, pero, en muchos aspectos, lo distorsiona o incluso falsifica: «Esta brecha entre el dinero y el valor que representa constituye una contradicción fundamental del capital»[23]. Y la contradicción, para él, es un potencial punto de partida para luchar contra las relaciones sociales capitalistas, y crear finalmente una alternativa.

SOBRE LA PROPIEDAD PRIVADA Y SU DESMATERIALIZACIÓN

Las figuras dominantes de la propiedad hoy –como código, imágenes, información, conocimientos y productos culturales, a menudo protegidas por copyrights y patentes– son, en su mayor parte, inmateriales y reproducibles. Esta desmaterialización de la propiedad parece seguir los pasos de la desmaterialización del dinero. Y, aun así, lo que aparece desmaterializado respecto a la forma no lo es tanto (o no lo es en absoluto) respecto a las relaciones. Estas, de hecho, son la sustancia que define el orden social.

Gunnar Heinsohn y Otto Steiger subrayan cómo el sistema de relaciones de propiedad sigue siendo central en la transformación de las formas monetarias. El dinero, afirman, no puede entenderse sólo en términos de crédito: «El dinero se crea en un contrato crediticio, pero no es en sí mismo un crédito»; en vez de ello afirman, como ya hemos comentado, que el dinero en sí mismo es «un título de propiedad anonimizado»[24]. Reconocer el dinero como título de propiedad es importante, porque así es cómo el dinero se materializa pese a que, cuando se considera sólo su forma, puede parecer desmaterializado. Aquí, sin embargo,

para Heinsohn y Steiger, la forma queda absorbida en la relación: la historia del dinero pierde su existencia meramente formal y, en vez de ello, se ve como una interpretación y una garantía del valor. Al mismo tiempo, el dinero y la propiedad no pueden separarse del mercado y sus fluctuaciones, tal y como ocurre cuando algunos consideran que, para el poseedor de dinero, la propiedad es el último refugio. De hecho, el dinero no es un título de ninguna propiedad específica; es un título anonimizado y, de este modo, el dinero se refiere a (y reproduce) todo el sistema de relaciones de propiedad. El dinero no reproduce tanto la figura material de propiedad como también el conjunto de condiciones que permiten la existencia de una sociedad de derecho privado (propiedad privada, contrato, crédito y derechos individuales), entendida como tejido interindividual y estructura institucional del orden social.

Los economistas ordoliberales y neoliberales, en general, adoptan el punto de vista opuesto y cuestionan la posibilidad de pasar de la propiedad como título a la propiedad en cuanto relación (conservando, por tanto, una concepción sustancialista de la relación propiedad-institución-dinero). Esta posición ordoliberal dominó la economía alemana después de la Segunda Guerra Mundial y fue central en la fundación de la Unión Europea. Todavía presenta posturas en conflicto, no obstante, pues, aunque afirma la primacía absoluta del mercado, de la propiedad y del homo economicus, insiste también en que el Estado, en última instancia, suscribe y sostiene las relaciones de propiedad. Mientras que la propiedad aparece como un título de ciudadanía, las relaciones de propiedad y el orden mercantil se independizan de las relaciones sociales y de las relaciones de fuerza entre las clases. Un banco central «independiente» garantiza las medidas monetarias de este orden. Obviamente, se trata de una afirmación ideológica debatible, pero con potencialidad política y, como dijimos, se materializó tanto en Europa como en otros lugares en la segunda mitad del siglo XX. En este contexto, la propiedad –y aquí el ordoliberalismo revela su profunda afinidad con el neoliberalismo– no es sólo un «derecho» sino también una «esfera de derechos», una regla general de valor y de organización de la vida social[25]. En el ordoliberalismo, un proyecto político definido legitima esta proposición ideológica para defender la propiedad y los negocios empresariales, con algunas inflexiones reaccionarias en lo que respecta a la pequeña propiedad agrícola –por ejemplo, «el nodo campesino de la economía política» en la obra de Wilhelm Röpke–[26]. Esta materialización (o, en Röpke, incluso naturalización) del dinero… ¡suena hoy tan anticuada!

Mucho más efectiva y contemporánea es la visión de la propiedad que sostuvo

Walter Eucken, fundador de la escuela ordoliberal en Friburgo, cuyo pensamiento filosófico retomaba la lógica intencional de Edmund Husserl. El institucionalismo de Eucken está basado en el supuesto de que la propiedad y el mercado surgen de la naturaleza y se constituyen en una dimensión «ontológica», equilibrando la necesidad de seguridad y la confianza en las instituciones (otro elemento característico del ordoliberalismo –de la Escuela de Friburgo, en particular– es que compila la obra de filósofos, economistas y juristas para formar un complejo teórico coherente). El orden constitucional de la propiedad y el mercado pasa a ser un horizonte insuperable, y el Estado se convierte en el «guardián de un orden competitivo». El ordoliberalismo se convierte así en una teoría de la propiedad privada institucionalmente apoyada por el Estado y un banco central independiente que garantiza el valor del dinero. Este último punto supone la ruptura entre Eucken y Hayek separando, de hecho, el ordoliberalismo y el neoliberalismo (después de que coquetearan en la Sociedad Mont Pelerin). Pero, pese a esta ruptura, todavía comparten un dogma común: la defensa absoluta de la propiedad privada. Sólo se diferencian en los medios para lograr ese objetivo[27].

Un momento histórico central en la gradual «desmaterialización» del dinero fue la decisión norteamericana de desacoplar el dólar del patrón oro, el llamado Nixon Shock de 1971, que demostró hasta qué punto el liberalismo de libre mercado y el orden monetario internacional habían sido una ilusión. El dólar se había convertido en el patrón global y su poder creciente ayudó a la materialización imperial del poder de mando monetario norteamericano. Ya no se fingía creer en una relación «real» entre propiedad y dinero, y tampoco había base alguna para conservar un equilibrio entre ellas, ninguna norma fija o «natural» independiente del desarrollo histórico del poder de mando político.

Fue inevitable que, en esta nueva era, proliferaran las crisis monetarias, y volveremos a ellas en la siguiente sección. Pareció producirse una fuga del dinero, que no sólo se alejaba de la propiedad privada sino también de los mismos equilibrios que habían establecido los Estados-nación entre el valor del dinero y las relaciones sociales (incluyendo las relaciones de propiedad). Cuando los equilibrios han desaparecido, todo lo que resta es el poder de mando. La financiarización de la economía, en la que hoy se encarna este poder de mando, es cada vez más global: la ingeniería monetaria impone una mecánica de fluidos sobre el sistema bancario. Sobre esta base, surgen fenómenos perversos como la titulización de la deuda, que llevó, en la primera década de este siglo, a la explosión de la burbuja subprime. Estos acontecimientos, impulsados por un

incesante proceso de financiarización, se han hecho tan extendidos y continuos que socavan todo intento de reordenar y restablecer una relación estable entre el dinero y el valor, creando un círculo infernal sin salida. La financiarización, afirma Christian Marazzi, ya no es una desviación parasitaria de la economía sino su forma dominante, coordinada con los nuevos procesos de la producción de valor. La financiarización y las crisis financieras que de ella se siguen ahora son, de hecho, la forma primaria de acumulación de capital[28].

La desmaterialización de la propiedad también puede reconocerse en el cambio, que lleva más de un siglo investigándose, de la «empresa de propiedad» a la «empresa de gestión». Si la propiedad se conserva en manos de una única familia, o se reparte entre muchos accionistas, el gerente ocupa cada vez más la posición de control. La función empresarial logra autonomía con respecto a la propiedad, el gerente se transforma en un «empresario sin propiedad» y, así, deviene la figura dominante en el mundo empresarial. La globalización financiera acelera ulteriormente este proceso. El mundo de la producción y acumulación neoliberal necesita de la gestión financiera, más allá de las viejas funciones del propietario de empresas. El emprendizaje pierde, por tanto, las características que solían hacer de la relación entre propiedad y empresa el centro del desarrollo, y se desvanece la fábula del heroico propietario emprendedor, junto con todas las afirmaciones ideológicas que, de Locke en adelante, vincularon propiedad y empresa al trabajo. En el horizonte financiero, donde reina el dinero, las nuevas figuras de gestión y gerencia del poder de mando empresarial celebran finalmente la desmaterialización de la propiedad.

Estas consecuencias del Geist neoliberal (y, en mayor medida, ordoliberal) de la propiedad privada demuestran el grado en que se han vaciado las bases materiales de la propiedad privada. Y, a medida que la propiedad privada se desmaterializa, la naturaleza del dinero se revela incluso más puramente política. Por esta razón, para entender cómo funciona el dinero hoy, ya no debemos centrarnos en una forma estable del dinero sino en las cambiantes relaciones entre propietarios y fuerzas políticas. No debería sorprendernos, entonces, que se alcen voces entre la derecha estadounidense, incluyendo a políticos y economistas «respetables», para exigir con indignación la abolición de la Reserva Federal. Estos llamamientos a la defensa de la estabilidad monetaria son intentos de carácter meramente político por volver a aquel orden social (con sus jerarquías y formas de subordinación) que el dinero había institucionalizado, fingiendo que esas relaciones sociales eran naturales y necesarias.

LAS CRISIS SURGEN DESDE ABAJO

En las páginas que anteceden, hemos analizado la transformación capitalista de la producción (y explotación) social bajo la hegemonía del dinero y las finanzas, entendiéndola como un proceso relativamente lineal. Pero, de hecho, este proceso se compone de ciclos puntuados por crisis espectaculares. La apertura de la crisis puede ser repentina e inesperada, pero el capital siempre logra gobernarla políticamente y poner en movimiento un mecanismo de reestructuración. Después de que estalle la crisis, el capital transforma el horizonte social y político para hacer que los trabajadores y los pobres paguen la factura. El capital introduce una nueva automatización, elevando la productividad y el desempleo; incrementa la pobreza y amenaza la supervivencia de los pobres, bajando el salario relativo (en formas directa e indirecta); deroga la legislación que había protegido a los trabajadores, y –acaso más importante– el capital usa las crisis como una oportunidad para seguir privatizando los bienes y servicios públicos. Capitalismo del desastre: el capital utiliza las crisis para saltar hacia delante en su proyecto de transformación social[29].

El punto de vista neoliberal del ciclo y de las crisis conserva algunos elementos de las teorías capitalistas previas, pero le añade una nueva inflexión. Mientras que Keynes consideró el ciclo económico como un proceso que reúne progresivamente los factores de la producción social, y aunque en Schumpeter esa recolección sólo puede producirse a condición de que las estructuras de producción y sus tecnologías sean periódicamente destruidas y reconstruidas (creativamente), el enfoque neoliberal intenta aprovechar todas las oportunidades para incrementar la distancia (y, por tanto, la abstracción) del poder de mando capitalista respecto a los procesos productivo y reproductivo. Las relaciones de producción, que señalan el terreno para un conflicto social inevitable y continuo, han sido siempre una pesadilla para los capitalistas, que desearían su desaparición. Fingen que la producción se refiere sólo a los valores bursátiles y que las relaciones de producción y reproducción sólo se configuran a través del dinero y su control por parte del capitalista colectivo; en última instancia, ¡por bancos centrales «independientes»! Es fácil ver lo ridículo de esta idea, tanto como la ideología del fin de la historia. Pero eso no la hace menos efectiva.

Es necesario reconocer, pese a la ideología neoliberal que oscurece el ámbito de la producción social, que la crisis, aunque se gobierne desde arriba, siempre surge desde abajo, desde los antagonismos, resistencias y demandas que atraviesan la sociedad capitalista. La crisis actual es una demostración, entre muchas, de cómo ocurre esto. Hasta ahora hemos analizado el desarrollo del neoliberalismo solamente en fotogramas y secuencias concretas. Ahora puede montarse y completarse todo el metraje. Remontarse a los orígenes de la crisis actual supone dirigir nuestra mirada, no a 2007, sino a la década de 1970, la cumbre del largo ciclo de luchas que amenazaron el orden capitalista, cuando se derrumbaba el equilibrio keynesiano del crecimiento de posguerra. Ese es el momento en el que el capital comenzó una frenética búsqueda de respuestas.

Ya en la década de 1970, muchos economistas radicales –incluyendo a Joachim Hirsch, Claus Offe, James O'Connor, Nicos Poulantzas, los autores franceses de la escuela de la regulación y los operaistas italianos– desarrollaron análisis críticos de las nuevas herramientas y respuestas neoliberales a la crisis[30]. Examinaron las políticas capitalistas que querían ir más allá del keynesianismo y los (fútiles) intentos de mantener un vínculo entre el desarrollo económico y la democracia representativa. Y, más importante, pusieron en evidencia los mecanismos regulatorios estatales diseñados para responder a las luchas sociales y de clases de las décadas de 1960 y 1970, ofreciendo un potente marco para comprender cómo nació la crisis y cómo la soportaban y gestionaban las fuerzas capitalistas. Era obvio, para ellos, que la crisis había surgido desde abajo, impulsada por la acumulación de demandas de justicia social –como la presión por mayores salarios y estructuras de bienestar– y, en última instancia, cualquier solución tendría que cimentarse en el poder de las luchas.

Estos autores se centraron especialmente en el régimen monetario porque ahí es donde se centró principalmente la respuesta capitalista. La estrategia de inflación en la década de 1970, por ejemplo, tuvo dos efectos primarios: por un lado, el empobrecimiento de sectores sociales que dependían de ingresos fijos, reduciendo efectivamente los salarios y, del otro, favoreciendo a las empresas y los deudores corporativos. «La inflación», escribió Lapo Berti en aquel momento, no debe verse «como un fenómeno anormal del proceso de desarrollo sino, más bien, como un modo necesario de todo el proceso de producción y reproducción de capital, a partir de cierto nivel de desarrollo»[31]. Entonces la crisis, que vino desde abajo, desde las luchas, desde la dinámica antagonista, impulsó el desarrollo capitalista –y fue controlada desde arriba principalmente a través de la inflación, primero, y la financiarización, después.

Wolfgang Streeck, que parte de estos autores, analiza la crisis actual de manera similar, como un proceso que surge desde abajo. Él entiende la respuesta capitalista como un Zeit-kaufe, una manera de ganar tiempo y retrasar los efectos más violentos de la crisis, pero, incluso aunque los procesos actuales de financiarización se iniciaran para desactivar el poder de las luchas sociales y de clase, al final, en lugar de enderezar la nave capitalista, profundizaron ulteriormente su crisis[32]. Streeck entiende el desarrollo de la crisis actual y la reacción a ella en tres etapas. Cuando las políticas de inflación de la década de 1970 se hicieron insostenibles e inefectivas, y cuando el llamado Estado fiscal devino incapaz de lograr ingresos fiscales suficientes, el gasto que le imponían las demandas del movimiento obrero y otros movimientos sociales pasó a una segunda etapa en la que la deuda estatal se convirtió progresivamente en el principal mecanismo para garantizar la regulación y reproducción del sistema capitalista. El «Estado fiscal», afirma Streeck, se transformó en un «Estado deudor»[33]. A medida que los Estados-nación se endeudaron cada vez más en los mercados financieros, su soberanía declinó y quedaron cada vez más sometidos a las presiones internacionales de acreedores y órganos internacionales de control. Los mercados globales impusieron una suerte de «justicia» internacional sobre los Estados-nación. Finalmente, a comienzos de la década de 1990, con el endeudamiento cada vez más insostenible de los Estados, la deuda pública cambió a manos privadas, principalmente a través de procesos de financiarización que, en un primer momento, parecían apaciguar la crisis, pero pronto la exacerbaron enormemente. El capital financiero, organizado ahora globalmente, es capaz de imponer su propia soberanía directamente sobre las poblaciones: una soberanía que no es legítima o legal en el sentido tradicional, pero, no obstante, es efectiva; una soberanía que impone cada vez más la despolitización de la economía y la desdemocratización de la política.

Estamos ampliamente de acuerdo con el análisis de Streeck hasta este punto: inflación, deuda pública y deuda privada son diversos mecanismos para «ganar tiempo» y demorar la crisis, aunque ninguno de ellos puede atacar de raíz el problema. Sin embargo, después de haber analizado magistralmente el papel de la resistencia y de la rebelión en el desencadenamiento de la crisis –reconociendo la responsabilidad «revolucionaria» de la clase obrera y de las luchas sociales de las décadas de 1960 y 1970–, Streeck las abandona completamente: según su estimación, de hecho, han desaparecido todos los sujetos antagonistas capaces de desafiar el dominio capitalista[34]. Ciertamente, si se busca una clase obrera con la composición política que tuvo en el siglo XX, no se encontrará aquí. Pero hay que reconocer que el trabajo vivo, incluso

cuando está desorganizado, incluso cuando está reducido a la precariedad, todavía está ahí y, por lo demás, la producción ha adoptado formas cada vez más sociales, sirviéndose de relaciones intelectuales, cognitivas, afectivas y cooperativas. Además, aunque parezca que el neoliberalismo produce sujetos dóciles compatibles con su dominio, continuamente surgen nuevas subjetividades socializadas e inteligentes, es decir, capaces de generar nuevas crisis y, en última instancia, desafiar el dominio capitalista. La situación actual se constituye por una nueva relación de poder: entre un poder de mando capitalista que se organiza a través de la acumulación financiera –mediante la extracción de valor generado en la producción social– y fuerzas productivas cada vez más socializadas, difíciles de reconocer en ocasiones, pero cuyo poder es real.

Desde luego, es importante analizar los modos en los que el capital intrumentaliza y gestiona desde arriba las crisis y cómo se beneficia de los desastres, y la indignación que genera a menudo es crucial. Pero también es importante leer las crisis desde abajo y reconocer el poder de las fuerzas sociales que prepararon el terreno. A lo largo de las diferentes fases de la crisis actual, desde la década de 1970 hasta hoy, aunque el capital ha inventado nuevas tácticas para combatir o acomodar las luchas sociales y obreras de masas, las fuerzas de resistencia también se han adaptado. Pese a todos los mecanismos que extraen el valor producido, estas fuerzas se han enriquecido con la difusión de conocimientos, capacidades sociales y potenciales para la subjetivación. Las mismas fuerzas que dieron origen a la crisis desde abajo ahora deben ser capaces de ir más allá de la capitalista máquina de crisis. Estas fuerzas tendrán que escribir el siguiente capítulo en esta historia.

DEBATES MARXISTAS 2: CRISIS

Los autores marxistas han debatido durante mucho tiempo acerca de la naturaleza y causas de las crisis capitalistas, y también sobre la regularidad e inevitabilidad de las crisis, centrales para su denuncia del dominio del capital. Las crisis capitalistas contemporáneas, sin embargo, no encajan bien en los modelos principales formulados por el propio Marx, al menos los más citados. Otros aspectos de la obra de Marx, de hecho, son más útiles para interpretar la crisis capitalista en la era de la producción social y la extracción financiera.

Las tesis más conocidas de Marx sobre la crisis se centran en la naturaleza anárquica de la producción y la circulación capitalista y, por tanto, en los desequilibrios periódicos que interrumpen el proceso[35]. De sus observaciones, hay un primer conjunto que tiene que ver con los fallos de coordinación «horizontal» entre partes del ciclo, por ejemplo, entre los sectores de producción y circulación. El bloqueo, en cualquier etapa, puede hacer que todo el sistema entre en crisis. Un segundo tipo de análisis se centra en las desproporciones «verticales» entre producción y consumo; esto es, las crisis que resultan de la sobreproducción o del subconsumo. La causa última de las crisis capitalistas, desde esta perspectiva, es la pobreza (y de ahí el potencial limitado para el consumo) de la población, junto con la compulsión del capital a incrementar constantemente la producción. Desde luego, el análisis de estas fracturas horizontales y verticales todavía resulta de importancia, pero no es suficiente para explicar las crisis de las décadas recientes. Una teoría contemporánea de la crisis (marxista o no) debe abordar la expansión de la socialización de la fuerza de trabajo y el creciente poder de mando de las finanzas y el dinero.

Quizá paradójicamente, la muy denostada teoría de Marx acerca de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia nos ayuda a comprender mejor las crisis en el mundo contemporáneo. Es cierto que relacionar las crisis a la caída de la tasa de ganancia presupone demasiados pasos intermedios para que resulte útil en términos toscamente objetivos, como generalmente la entienden los economistas. Pero, cuando vemos la ley desde el punto de vista de la clase obrera y como un resultado del antagonismo social, entonces las cosas se ven algo diferentes. La ley dice, en esencia, que, durante el desarrollo, la tasa social media de ganancia tiende a caer en proporción a la concentración progresiva de capital: el valor invertido en capital fijo, como la maquinaria, incrementa con respecto al valor invertido en trabajo, con el fin de aumentar la productividad y minimizar la exposición al antagonismo obrero. El capital se ve forzado a niveles aún mayores de concentración, que exacerban los condicionantes de la crisis. Cuando Marx afirma que el límite real a la producción capitalista es el propio capital, quiere decir que la crisis no es patológica ni accidental, sino que es parte integrante de la esencia interna y tendencia del desarrollo capitalista.

Aunque la conciba como una ley, Marx no otorga a su teoría implicaciones catastróficas; de hecho, procede inmediatamente a considerar todas las contratendencias. Una observación particularmente útil es que la centralización de capital dictada por la ley trae consigo una creciente socialización de la

producción: «La producción pierde su carácter privado», afirma, «y deviene un proceso social, no formalmente –en el sentido de que toda producción sujeta al intercambio es social por la dependencia mutua de los productores y la necesidad de presentar su trabajo como trabajo social abstracto– sino como un hecho efectivo. Pues los medios de producción son empleados como medios comunes, sociales, de producción y, por tanto, no están determinados por el hecho de que sean la propiedad de un individuo, sino por su relación con la producción y el trabajo realizado igualmente a una escala social»[36]. La centralización del capital, entonces, además de producir crisis, aumenta la socialización de la producción y, por tanto, invoca el espectro de los poderes del trabajo social que, por supuesto, anuncian ulteriores crisis.

Cuando adoptamos la teoría de Marx acerca de la tasa decreciente de ganancia como un motor de las crisis actuales, sin embargo, nos encontramos con, al menos, dos dificultades importantes. La primera es la relación totalizante que asume entre el capital (que, al acumular, crea una tasa general de ganancia) y toda la masa de fuerza de trabajo, esto es, la multitud explotada a una escala social. Esta perspectiva tiende a enmascarar y ocultar las formas plurales de explotación y dominación en toda la sociedad, así como las diferentes modalidades de resistencia que se alzan contra esas formas. Dicho esto, es importante reconocer que el capital financiero y sus estructuras extractivas de acumulación arrojan una red totalizante sobre toda la sociedad, tendiendo a colocar en confrontación directa a ricos y pobres, explotadores y explotados, configurando toda forma de gobernanza como poder de mando sobre la excepción y engendrando inacabables guerras y dictaduras. Reconocer los efectos totalizantes del capital financiero, sin embargo, no debería llevar a profecías catastróficas o apocalípticas y, por tanto, a formas extremistas de resistencia. Además, no deberíamos oponer un proceso de totalización a otro: en lugar de crear un sujeto unificado de resistencia, en otras palabras, necesitamos desentrañar el modo en el que la situación contemporánea plantea un potencial para la coalición entre las diversas subjetividades sociales que se resisten al dominio del capital financiero.

La segunda dificultad tiene que ver con la reapropiación del capital fijo por la multitud, que ya propusimos y analizamos antes. Tal reapropiación, en la medida en que pueda llevarse a cabo, constituye una contratendencia real, distribuyendo en vez de concentrar la riqueza productiva acumulada. Esto no contradice la ley de la tasa decreciente de ganancia, sino que muestra el modo en que, dentro del desarrollo capitalista (especialmente en la fase de gobierno

financiero), continúa y aumenta el potencial para la resistencia y la política alternativa. A medida que cambia la composición del trabajo y se afianza la capacidad de apropiarse de tecnologías y organizar autónomamente la cooperación social, también se logra el potencial para actuar inmediatamente a un nivel ético y político, planteando la dignidad de la creación social y la alegría constituyente de producir el común. Esta contratendencia, en otras palabras, invoca las realidades plurales de la lucha social y de clase.

La intersección entre totalización financiera y reapropiación social arroja nueva luz sobre la relación material entre subsunción formal y subsunción real, de la que hablamos anteriormente. La subsunción formal es un fenómeno extendido que actúa dentro y más allá del ámbito de la subsunción real; no es sólo un «antes» sino también un «durante» y un «después». La dominación completa de la sociedad por parte del capital –esto es, la subsunción real– se ve contrarrestada por la apertura de espacios para la producción de libertad y la emergencia de nuevas diferencias sociales, a través de dinámicas de reapropiación por parte de la producción social. En el ámbito político, esto crea nuevos potenciales: autonomías institucionales, dinámicas de subjetivación independiente, saberes complejos movilizados a través de prácticas originales transformadoras y muchos más. Estos son algunos de los potenciales que analizaremos en la cuarta parte.

Las crisis del capital financiero, por tanto, no repiten simplemente las características de las crisis industriales. Todavía se producen, desde luego, crisis de circulación y sobreproducción de las mercancías tradicionales, así como crisis de la circulación de dinero y de los productos financieros –y todas estas crisis se mezclan entre sí–. Pero las crisis contemporáneas también resultan de las dificultades del capital a la hora de controlar las relaciones de explotación y poder de mando. Los antagonismos constituyentes de la producción social, cooperativa y cognitiva surgen dentro del capital financiero y golpean el corazón de sus mecanismos extractivos. A este respecto, el capital financiero no sufre una crisis de histeria, sino de paranoia. Si a la composición técnica del trabajo social y cooperativo se le diera un cuerpo político, el capital financiero probablemente lo reconocería como su Otro absoluto.

[1] «El dinero es la forma suprema de ser social», afirman Michael Neary y Graham Taylor, «pero la ciencia burguesa no investiga su vida social» (Money

and the Human Condition, Macmillan, 1998, p. 1). Sobre el dinero como relación social, véase también Geoffrey Ingham, The Nature of Money, Polity, 2004, p. 12.

[2] John Maynard Keynes, A Treatise on Money, Harcourt, Brace, 1930, p. 3.

[3] «La historia del dinero», escribe J. K. Galbraith, «puede enseñarnos mucho o, al menos, puede lograrse que proporcione muchas lecciones. Pero, sin duda, es extremadamente dudoso que pueda aprenderse algo sólido sobre esta cuestión de cualquier otro modo» (Money, Houghton Mifflin, 1995 [orig. de 1975], edición revisada, p. 1). Véase también C. Boffito, Teoria della moneta: Ricardo, Wicksell, Marx, Einaudi, 1973, y A. Negri, Libri del rogo, Derive Approdi, 2006, pp. 42, 52 y 53.

[4] K. Marx, Grundrisse, trad. Martin Nicolaus, Penguin, 1973, p. 225 [ed. cast. cit., p. 160].

[5] E. P. Thompson, «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», Past and Present 38 (diciembre de 1967), pp. 56-97.

[6] Véase Steffen Böhm y Chris Land, «The New "Hidden Abode": Reflections on Value and Labour in the New Economy», Sociological Review 60:2 (mayo de 2012), pp. 217-240.

[7] Jonathan Crary, 24/7, Verso, 2013, p. 88.

[8] Gilles Deleuze, «Postscript on the Societies of Control», October (invierno de 1992), pp. 3-7, cita en p. 5.

[9] Melinda Cooper, «Shadow Money and the Shadow Workforce», South Atlantic Quarterly, 114:2 (abril de 2015), pp. 395-423. Dick Bryan, Michael Rafferty y Chris Jefferis dan una explicación similar: «Del mismo modo en que aquella estabilidad monetaria de posguerra dio paso a formas financieras más fluidas después de la flexibilización de los tipos de cambio y la invención del modelo de opciones de precio Black-Scholes (por nombrar dos dimensiones diferentes del paso a primer plano del riesgo financiero), al mismo tiempo y en gran parte por las mismas razones, el pleno empleo permanente entró en declive para ser reemplazado por más formas de trabajo precario, eventual e inmaterial» («Risk and Value: Risk, Labor, and Production», South Atlantic Quarterly 114:2 [abril de 2015], pp. 307-329, cita en pp. 308-309).

[10] Christian Marazzi, E il denaro va, Bollati Boringhieri, 1998, p. 64.

[11] Gunnar Heinsohn y Otto Steiger, «The Property Theory of Interest and Money», en A. Negri, Libri del rogo, ed. John Smithin, What Is Money?, Routledge, 2000, pp. 67-100, cita en p. 67.

[12] Carlo Vercellone, «Composizione organica del capitale e composizione di classe», en Commonware, Effimera y Unipop (eds.), La crisis messa a valore, CW Press & Edizioni Sfumature, 2015, pp. 104-119, cita en p. 112.

[13] K. Marx, Capital, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, vol. 1, p. 226.

[14] Véase Proletari e stato, tesis 2 y tesis 8 en A. Negri, Libri del rogo, cit., pp. 146-150 y 169.

[15] Bernard Schmitt, Monnaie, salaires et profits, Presses universitaires de France, 1966, p. 11. Véase también A. Negri, Libri del rogo, cit., p. 210.

[16] Simmel «expresamente conceptualiza el dinero como institución» (Gianfranco Poggi, Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money, University of California Press, 1983, p. 132).

[17] Georg Simmel, The Philosophy of Money, trad. Charles Lemert, Routledge Classics, 2011, p. 461, edición reimpresa.

[18] G. Simmel, The Philosophy of Money, cit., pp. 150, 62-70 y 127.

[19] Ibid., pp. 285 y 348.

[20] G. Lukács, Notes on Georg Simmel's Lessons, Documenta, 2011.

[21] Véase Jerome Roos, «In Each Other We Trust: Coining Alternatives to Capitalism», 31 marzo de 2014 [https://roarmag.org/essays/moneylab-conference-alternative-currencies/].

[22] David Harvey afirma que el valor es «una relación social establecida entre las actividades laborales de millones de personas en todo el mundo. Como relación social, es inmaterial e invisible». Y, siendo «inmaterial e invisible, el valor requiere de alguna representación material. Esta representación material es el dinero. Es una forma tangible de apariencia, así como un símbolo y una

representación de la inmaterialidad del valor social» (Seventeen Contradictions, Oxford University Press, 2014, pp. 26-27).

[23] D. Harvey, Seventeen Contradictions, cit., p. 27.

[24] G. Heinsohn y O. Steiger, «The Property Theory of Interest and Money», cit., p. 86. Véase también Gunnar Heinsohn y Otto Steiger, Ownership Economics, trad. Frank Decker, Routledge, 2012. Al leer a Heinsohn y Steiner, habría que tener en cuenta el trabajo de sociólogos institucionalistas como Marcel Mauss, Karl Polanyi y Marshall Sahlins.

[25] Véase Serge Audier, Neoliberalisme(s): Une archéologie intellectuelle, Grasset, 2012. El concepto de propiedad como esfera de derechos resuena con fuerza en la obra de Hayek.

[26] Wilhelm Röpke, A Humane Economy, Intercollegiate Studies Institute, 1998.

[27] Sobre Walter Euken, véase Stephan Kuhnert, «The Man Who Heated Up Economic Discussion with a Stove: Walter Euken's Challenge to the Social Sciences», en Mark Sproule-Jones, Barbara Allen, y Filippo Sabetti (eds.), The Struggle to Constitute and Sustain Productive Orders, Lexington Books, 2008, pp. 111-123, y Viktor Vanberg, «The Freiburg School: Walter Euken and Ordoliberalism», Freiburg Discussion Papers in Constitutional Economics 4:11 (2004).

[28] Christian Marazzi, The Violence of Financial Capitalism, trad. Kristina Lebedeva y Jason McGimsey, Semiotext(e), 2010, pp. 48, 64 y 106.

[29] Sobre el capitalismo del desastre, véase N. Klein, The Shock Doctrine, cit.

[30] Véase, entre otros, Nicos Poulantzas, Political Power and Social Classes, Verso, 1975; Claus Offe, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Suhrkamp, 1972; Joachim Hirsch, Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System, Suhrkamp, 1970 y James O'Connor, The Fiscal Crisis of the State, St. Martin's Press, 1973.

[31] Lapo Berti, Moneta, crisi e stato capitalistico, Feltrinelli, 1978, p. 33.

[32] W. Streeck, Buying Time, cit.

[33] Ibid., p. 72.

[34] Streeck pronostica el final del capitalismo sin ningún sujeto social (revolucionario o no) capaz de construir una alternativa viable. Véase «How Will Capitalism End?», New Left Review 87 (mayo-junio de 2014), pp. 35-64.

[35] Para un análisis más detallado de las teorías de la crisis de Marx, véase Antonio Negri, «Marx on Cycle and Crisis», en Revolution Retrieved, Red Notes, 1988, pp. 43-90.

[36] K. Marx, Theories of Surplus Value, cit., vol. 3, p. 447, editado en Progreso y accesible en marxists.org [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/].

CAPÍTULO XII

La administración liberal fuera de quicio

Decir que el dinero institucionaliza y reproduce las relaciones sociales y de propiedad (y, por tanto, la jerarquía de clase) es una simplificación deliberada. El dinero y las finanzas no gobiernan solos. Las relaciones sociales y de producción neoliberales deben ser administradas y gestionadas por instituciones repartidas por toda la sociedad.

Las narrativas habituales describen la emergencia de la administración neoliberal a partir de la crisis de la burocracia moderna. Según un punto de vista generalizado, la globalización o, más específicamente, los circuitos cada vez más globales del capital socavan la soberanía de los Estados-nación y, por tanto, también desestabilizan y debilitan las instituciones y prácticas administrativas en su forma moderna, burocrática, estatalizada. El poder de las finanzas, los procesos de privatización y las instituciones de administración neoliberal entran en juego para llenar el vacío. Una narrativa complementaria sostiene que las soberanías nacionales y la administración moderna no fueron sólo atacadas desde fuera, sino que también fueron vaciadas desde dentro por diferentes formas de corrupción. En lo que Sheldon Wolin llama «totalitarismo invertido», las corporaciones ejercen un control creciente sobre el gobierno a través del lobbying y otras formas de corrupción legal. Los gobiernos no sólo son incapaces de regular efectivamente los bancos y las finanzas sino también de emprender incluso las acciones más básicas de la administración, como ajustar presupuestos, organizar el mantenimiento de las infraestructuras y ofrecer servicios sociales. En resumen, puede que la administración moderna y las soberanías nacionales hayan sido atacadas desde fuera, pero ya estaban derrumbándose por dentro[1].

Tales narrativas sobre el paso de la administración moderna a la neoliberal son útiles, pero, puesto que contemplan el desarrollo sólo desde arriba, su visión es parcial y no captan los elementos esenciales del proceso. En el capítulo VIII,

defendimos que el motor real y viviente que llevó a la crisis de la administración moderna emergió desde abajo: los circuitos creativos y cooperativos de la multitud productiva; sus crecientes capacidades, conocimientos y acceso a la información, y su reapropiación del capital fijo. La gente comenzó a desarrollar, en otras palabras, las capacidades sociales y organizativas para administrar juntos sus propias vidas. La clave para comprender las instituciones y prácticas administrativas neoliberales, entonces, consiste en verlas como una respuesta a las resistencias, a las revueltas y proyectos de libertad y a las capacidades de autonomía de la multitud. La administración neoliberal es un arma diseñada para contener y absorber las energías y capacidades que hicieron que la burocracia moderna ya no fuera sostenible.

LIBERTAD NEOLIBERAL

La ideología neoliberal canta las alabanzas de la libertad y, en este aspecto, es el culmen de las modernas tradiciones conservadora y libertaria, que colocan las libertades individuales en el centro de la agenda política, incluyendo la libertad de propiedad privada, la libertad respecto del control gubernamental, la libertad de iniciativa emprendedora individual y demás. Algunas de estas concepciones de la libertad son meras mistificaciones. Cuando se escucha a alguien celebrar la propiedad privada como fundamento de la libertad, habría que recordarle el argumento de Robert Hale: cuando los gobiernos protegen los derechos de propiedad, están ejerciendo una coerción contra todos aquellos excluidos del control y acceso a esa propiedad. Desde el punto de vista social, más que individual, en una suerte de inversión orwelliana, la libertad significa servidumbre[2]. De manera similar, cuando los neoliberales predican el Estado mínimo, normalmente se refieren a incrementar los presupuestos destinados a financiar la protección de la propiedad, la miríada de aparatos de seguridad, vallas fronterizas o programas militares. El neoliberalismo, en otras palabras, no es laissez-faire y no implica renunciar a la actividad o coerción gubernamental. «La intervención gubernamental neoliberal», escribe Michel Foucault, «no es menos densa, frecuente, activa y continua que en cualquier otro sistema»[3]. Por tanto, la libertad neoliberal entendida como ausencia o declive de la acción y coerción gubernamentales es, en gran medida, una ilusión. No significa menos actividad gubernamental, sino un tipo diferente de acción y coerción.

Más allá de las confusas interpretaciones neoliberales de la libertad, sin embargo, a veces podemos discernir el latido real de la autonomía social. Tengamos en cuenta que el neoliberalismo no gobierna sobre un desierto o incluso un mar de víctimas, sino que debe controlar un reino dinámico de subjetividades que cooperan, y vive a expensas de su creciente producción social autónoma, capturando valor a través de las diversas formas de extracción sobre las que discutimos en el capítulo X. Para entender el neoliberalismo, necesitamos mantener nuestra mirada en ambos niveles.

Las figuras neoliberales del emprendizaje, por ejemplo, deben entenderse como mistificación y como síntoma de la existencia real de una fuerza que pugna por la libertad. Bajo el neoliberalismo, sostiene Foucault, la tradicional figura liberal del homo economicus retorna, ya no como agente implicado en el intercambio, como ocurría en el liberalismo clásico, sino como emprendedor: el homo economicus es un empresario de sí mismo. Esto significa, continúa Foucault, «generalizar la forma "empresa" dentro del cuerpo o tejido social», de modo que los individuos no sean realmente emprendedores aislados, sino que «la vida misma del individuo –la relación con su propiedad, con su familia, hogar, seguro y pensión– debe convertirlo en una suerte de empresa permanente y múltiple»[4]. Esta figura empresarial, sin embargo, no es, para nosotros, realmente una invención de los ideólogos neoliberales, sino una interpretación y apropiación en modo distorsionado de las formas crecientemente autónomas de la producción social (¿no percibís acaso en las conferencias de Foucault, a veces sottovoce, un reconocimiento crítico de las resistencias y luchas por la liberación en toda la sociedad?). La generalización de la forma empresa en el tejido social también apunta en dirección opuesta al neoliberalismo: hacia la libertad y autonomía de las subjetividades sociales cooperativas. En otras palabras, antes y más allá del neoliberal homo economicus, encontramos el emprendizaje de la multitud. Reconocer esta conexión de ningún modo validaría las reivindicaciones neoliberales de la libertad, sino que subrayaría el poder de las subjetividades resistentes sometidas al neoliberalismo, y cómo la administración neoliberal intenta moldearlas en sujetos que son, como dice Foucault, «eminentemente gobernables»[5].

En términos prácticos, la libertad de ser un emprendedor de ti mismo y administrar tu propia vida se traduce, para muchos, en precariedad y pobreza. El aspecto más pernicioso de la ideología neoliberal, de hecho, no es el discurso sobre la libertad del propietario o el emprendedor capitalista, sino la celebración de la libertad de los trabajadores y los más marginados de la sociedad. Cuando

habla Peter Drucker, un entusiasta neoliberal inspirado por los primeros años de la administración Reagan, suena como si hubiera acudido a los cursos de Foucault y hubiera malinterpretado su voz crítica, convirtiéndola en afirmativa. Drucker considera que el obstáculo principal para que los trabajadores se conviertan en emprendedores de sí mismos es el empleo estable y garantizado de por vida. Para crear una sociedad emprendedora, por tanto, debe quebrantarse la voluntad y el poder de los sindicatos, porque la estabilidad de empleo que ofrecen desincentiva a los trabajadores a innovar en sus vidas y remodelarse perpetuamente. De manera similar, continúa, hay que destruir la permanencia de las instituciones públicas, como universidades y agencias gubernamentales, porque la estabilidad social que ofrecen desalienta la autoinnovación. «Una consecuencia de esto es que los individuos cada vez tendrán que tomar más responsabilidad por su continuo aprendizaje y reaprendizaje, por su propio autodesarrollo y sus propias carreras […]. La suposición a partir de ahora debe ser que los individuos, por sí mismos, tendrán que encontrar, determinar y desarrollar varias "carreras" durante sus vidas laborales»[6]. En resumen, los trabajadores en una sociedad emprendedora neoliberal son libres como pájaros; esto es, están liberados de cualquier empleo estable, servicios de bienestar, asistencia estatal: libres para gestionar sus propias vidas precarias tan bien como puedan, y sobrevivir. ¡Qué encantadora hipocresía!

El término japonés empleado para referirse a la creciente población joven y precaria, «libredores» (furita, una combinación de libre y trabajador –free y arbeiter–), contiene en sí toda la amarga ironía de esta situación: la libertad neoliberal de los trabajadores emprendedores de sí mismos. Los medios y políticos japoneses culpan de los cada vez mayores niveles de precariedad laboral y social no a las transformaciones neoliberales, sino a las propias víctimas: los jóvenes, afirman, tienen una mala actitud hacia el empleo y son demasiado vagos como para comprometerse con el trabajo duro que supone un puesto estable. En la realidad invertida de la ideología neoliberal, la única libertad imaginable es la del «libredor», el freeter, una libertad de pobreza e inseguridad[7].

Y, aun así, no deberíais dejar que vuestra indignación ante las toscas mistificaciones de la ideología neoliberal y las crueldades de la política neoliberal os cieguen ante la dinámica de cooperación social que yace tras ellas. No dejéis que las vacuas exhortaciones neoliberales a convertiros en emprendedores de vosotros mismos os hagan obviar el emprendizaje de la multitud.

Las características del emprendizaje neoliberal se repiten en diversas formas de autogestión individual y autoadministración obligatoria. En las prácticas más insignificantes de la vida cotidiana, la administración neoliberal proporciona e impone los medios para la autogestión: autoservicio, auto check-out, auto check-in y demás. En muchos casos, las nuevas tecnologías permiten que las compañías se liberen de ramas enteras de trabajadores externalizando los servicios a los consumidores. Te echas tu propia gasolina, compras tu propio billete de avión o haces tú mismo el check out en el supermercado, y puedes hacerlo todo con una app en tu móvil. Incluso las interacciones digitales simples pueden requerir horas de tediosa labor: borrar spam de tu bandeja de entrada, instalar actualizaciones de software, inventar y recordar innumerables contraseñas… «Los ritmos del consumo tecnológico», escribe Jonathan Crary, «están estrechamente vinculados a una continua autoadministración. Cada nuevo producto o servicio se presenta como esencial para la organización burocrática de nuestra vida, y hay un número creciente de rutinas y necesidades que constituyen esta vida y que nadie ha elegido realmente»[8]. Y la clave es que lo queremos; nos es más fácil y rápido hacerlo todo nosotros mismos.

El neoliberalismo crea, en su nivel más bajo, una burocracia del Uno, una estructura de autogestión individual en la que es difícil distinguir la libertad de la coerción. Parece ser «líquida» y estar abierta a mecanismos más descentrados y participativos que funcionan desde abajo, pero esa participación y fluidez aparente es realmente capturada desde arriba. Las finanzas y las formas de capital que extraen valor de la producción social dependen de la autogestión y autoorganización de la producción y cooperación. «Lo que las finanzas interpretan o intentan capturar», escribe Verónica Gago, «es la dinámica de los sujetos vinculados a nuevas formas de trabajo empresarial, autogestionado, que surgen a partir de los sectores pobres, a los que se condena también a seguir siendo poblaciones excedentes o sobrantes»[9]. La libertad neoliberal ¿no es más que libertad respecto a las responsabilidades sociales para los ricos y las empresas, mientras que el resto está convencido de que su esclavización es, en realidad, su libertad? Sí, en parte, pero está ocurriendo algo más sustancial también, que sólo puede percibirse desde abajo. Por debajo del neoliberalismo, como sugiere Gago, hay formas sociales de autogestión y cooperación cuyo valor se intenta extraer.

Deberíamos recordar, desde luego, que la autogestión fue una de las demandas centrales de las luchas en todo el mundo: por parte de los pueblos colonizados, las feministas, los racialmente discriminados, los trabajadores organizados y

otras luchas que tuvieron su apogeo en las décadas de 1960 y 1970. Estas luchas no sólo hicieron a la sociedad ingobernable e hicieron que la administración moderna entrara en crisis, sino que también desarrollaron amplias capacidades alternativas para la institución y la organización social. Debería ser suficiente con citar algunos ejemplos familiares de experimentos exitosos de autogestión comunitaria de la producción y reproducción social: las escuelas de liberación y los programas de desayuno gratis para niños organizados por el Partido de las Panteras Negras; el Lycée Expérimental de Saint-Nazaire, fundado por Gabriel Cohn-Bendit, una estructura educativa gestionada conjuntamente por estudiantes y profesores; el Hotel Bauen en Buenos Aires que, después de ser abandonado por los propietarios durante la crisis económica de 2001, fue recuperado y gestionado por los propios trabajadores; el colectivo Boston Women's Health, que publicó Our Bodies, Ourselves, y la lista podría continuar con las clínicas comunitarias, fábricas gestionadas por trabajadores y otros innumerables ejemplos de autogestión y organización comunitaria de la vida social en todo el globo durante las últimas décadas. En cada país, en cada comunidad, hay ricas experiencias de este emprendizaje de la multitud.

Los proyectos de autonomía, algunos modestos y otros audaces, no sólo son directamente atacados por el neoliberalismo, sino que, en ciertos aspectos, sus principios también son absorbidos y replanteados en forma perversa. La apropiación neoliberal se produce mediante la reducción de las ideas de libertad y autogestión de la escala colectiva a la individual, capturando y apropiándose de los conocimientos y competencias de la multitud. En este aspecto, también el neoliberalismo opera mediante extracción. La libertad neoliberal, por tanto, no es sólo lo que resta de luchas pasadas por la libertad –como alguna palabra antigua que repetimos, pero cuyo significado se ha perdido o pervertido–; también es indéxica, es decir, apunta hacia formas realmente existentes de conocimiento, autonomía y autogestión colectiva, que captura y vuelve a desplegar. Téngase en cuenta, como dice Foucault, que «el poder se ejerce sólo sobre los sujetos libres, y sólo en la medida en que son libres»[10]. La clave es encontrar esa libertad y construir sobre ella.

PUNTOS DE CRISIS DE LA ADMINISTRACIÓN NEOLIBERAL

La administración neoliberal está repleta de contradicciones internas. Como ya argumentamos en el capítulo VIII, la administración moderna entró en crisis cuando los conocimientos, competencias y acceso a la información se generalizaron en la población y desbordaron los límites del control administrativo; se debilitó aún más al resultar cada vez menos cuantificables los factores sociales que debe procesar. La acción administrativa ahora debe afrontar no sólo factores sociales estrictamente racionales, sino también la producción de afectos y subjetividad, así como una captura de la riqueza del común. Los aparatos administrativos y legales, en los niveles nacional y supranacional, están cada vez más fragmentados. «La fragmentación legal», escribe Andreas Fischer-Lescano y Gunther Teubner, «es meramente la reflexión efímera de una fragmentación más fundamental y multidimensional de la propia sociedad global»[11]. La administración neoliberal, como modo de gobernanza, no niega las características desbordantes, inconmensurables y fragmentadas, así que no pone realmente fin a la crisis. En contraste con el gobierno, la gobernanza neoliberal genera y mantiene una forma de control en red, plural y flexible, que se basa en una débil compatibilidad entre los fragmentos. La clave para la administración neoliberal es cómo ser capaz de funcionar en un estado de crisis permanente, ejercer el poder de mando y extraer valor incluso cuando ya no puede controlar o procesar el campo social productivo que está por debajo.

Un punto de crisis de la administración neoliberal se centra en la medición del valor, especialmente respecto a los productos sociales e inmateriales, que están pasando a ser centrales para la economía capitalista. Mientras que las empresas capitalistas y las administraciones modernas lograban (aunque fuera de manera imperfecta) medir el valor de los productos industriales y agrícolas, los productos sociales, en general, se resisten al cálculo. ¿Cómo cuantificas el valor del cuidado proporcionado por un enfermero, o la capacidad de una trabajadora de un call center para resolver problemas informáticos, o el producto cultural de un colectivo artístico, o la idea generada por un equipo científico? El valor del común, en general, se resiste al cálculo, y todos estos resultados de la producción social portan las características principales del común: imágenes e ideas, conocimientos y código, música y afectos tienden a estar abiertos para que otros los compartan y, sólo con dificultad, pueden cercarse y convertirse en propiedad privada; todos, sin embargo, son formas de vida social. Aunque ciertamente se pueden cuantificar los productos de la producción social, su valor desborda cualquier cantidad que se les asigne. Por eso, se siente una especie de repulsión cuando se asigna un valor monetario a un acto de cuidado o a una idea, del mismo modo que se siente cuando las compañías de seguros designan la

compensación monetaria por la pérdida de un miembro en el taller, o cuando los escépticos del cambio climático calculan el coste-beneficio de la extinción de una especie animal o el aumento del nivel del mar. El valor del común está, por su propia naturaleza, más allá de toda medida.

Esto no implica decir, desde luego, que las fuerzas productivas que desbordan y los valores incuantificables del común hagan que doblen las campanas por el capital. Para domar este carácter incuantificable, se despliegan diversas tecnologías: los productos derivados, por ejemplo, proporcionan puntos de referencia para valores desconocidos y crean mecanismos de conversión de una forma de capital a la otra. Imprimen valor a lo no valorizable y permiten que esos productos puedan intercambiarse en los mercados.

Pero incluso las tecnologías diseñadas para domesticar esa resistencia a la medición, aunque puedan facilitar la extracción y comercio de valores sociales, no estabilizan con éxito los cimientos de la economía global; si, acaso, la hacen más volátil. Cada mañana las páginas de negocios se llenan de noticias de evaluaciones erróneas, pánicos ante burbujas inmobiliarias, escándalos contables y controversias sobre la valoración crediticia. La inestabilidad se debe en parte, desde luego, al comportamiento criminal de banqueros, aseguradoras, políticos y agentes financieros, pero también es una manifestación sistémica de fallas sísmicas. «La nueva economía», escribe Christian Marazzi, «revela la crisis de conmensurabilidad que fue la clave de su propio éxito»[12]. La crisis económica y financiera no se está convirtiendo en la excepción sino en la regla, y la inestabilidad del valor es un factor que contribuye más a ello. Bajo el dominio del capital financiero, de hecho, gobernanza y crisis no son contradictorias; las finanzas permiten que las administraciones estatales devengan más elásticas y variables –o las fuerzan a ello– llevando a formas de acción administrativa desconocidas para los viejos modos de gobierno. El capital, de hecho, adopta la crisis como forma de gobernanza.

El acceso a la información y la comunicación es un segundo punto de crisis de la administración neoliberal. Los regímenes autoritarios todavía creen que pueden mantener el control sobre el acceso a sitios de internet y redes sociales. Los intentos del gobierno chino por bloquear el contenido de las páginas web y monitorizar el acceso a internet y las actividades de los individuos son, probablemente, los más tenaces, pero muchos otros países, incluyendo Irán y Arabia Saudita, intentan bloquear el acceso a lugares considerados peligrosos para el gobierno y amenazan a periodistas y blogueros con la cárcel o castigos

peores[13]. Estados Unidos también intenta mantener en secreto vastos espacios de información gubernamental, y sus programas multiformes de vigilancia digital (rastrear los registros telefónicos y las búsquedas web, por ejemplo) son los más extremos: continúa y comunícate, pero que sepas que estás siendo vigilado. El secreto para las acciones de gobernanza, y la vigilancia de las acciones de los demás, se justifican con promesas de mayor seguridad.

Por sólido que sea el dique de contención, la policía de internet siempre se verá ante nuevas filtraciones. Algún adolescente con un ordenador portátil encontrará siempre un modo de sortear los obstáculos para lograr acceso a los sitios censurados. Además, el ciclo de luchas que se han sucedido, desde Irán en 2009 hasta Ferguson en 2014, nos enseñó que los activistas siempre encuentran nuevos modos de emplear las herramientas de información y comunicación. Paul Mason, por ejemplo, enumera algunos de los diferentes usos: «Facebook se usa para formar grupos, al descubierto o clandestinos, para establecer estas conexiones fuertes pero flexibles. Twitter se emplea para la organización en tiempo real y la diseminación de noticias, adelantándose al lento funcionamiento de los grandes medios, dedicados a la “recolección de noticias”. YouTube y las páginas fotográficas vinculadas a Twitter –yfrog, Flickr y TwitPic– se emplean para proporcionar evidencias instantáneas de sus afirmaciones. Los abreviadores como bit.ly se usan para diseminar los artículos cruciales a través de Twitter»[14]. Esta lista ya está desfasada, desde luego, y podemos estar seguros de que los activistas continuarán experimentando con nuevas plataformas para superar los controles y encontrar nuevos modos de comunicarse y organizarse.

Los secretos de Estado también son cada vez más difíciles de controlar, incluso para los gobiernos más poderosos. La revelación de los documentos clasificados de la Agencia de Seguridad Nacional por Edward Snowden en 2013, junto con los documentos filtrados por Chelsea Manning, demuestran que incluso los aparatos de seguridad y del ejército de Estados Unidos son incapaces de controlar la información más secreta. Y la ferocidad de la persecución del gobierno estadounidense contra Snowden y Manning indica que quienes detentan el poder sienten que su control sobre la información es precario. No debería asumirse, desde luego, que la subversión de la censura o las filtraciones de información derrotarán a las estructuras gubernamentales que se oponen a la libertad de información y comunicación. La administración neoliberal está construida para capear estas tormentas; a este respecto, también, funciona como una forma de gestión de crisis.

Las migraciones constituyen un tercer punto de crisis de la administración neoliberal. Las estadísticas son demoledoras. En 2014 casi 60 millones de personas –una población equivalente a la de Italia o Reino Unido– se vieron forzadas a desplazarse debido a la violencia, la persecución y la guerra[15]. Según el entonces alto comisionado de la ONU para los refugiados, António Guterres, «la escala actual de la migración forzosa global, así como la respuesta necesaria, supera con creces todo lo que se había visto»[16]. Para muchos migrantes, desde luego, la causa directa de su huida no es evitar la guerra sino la búsqueda de mejores condiciones económicas y sociales. Incluir a estas poblaciones nos da una cifra casi inconcebible: hoy bastante más de 200 millones de personas viven fuera de su país de origen[17]. Esto no incluye ni siquiera al enorme número de migrantes domésticos. Sólo en China, los trabajadores migrantes se estiman en casi 230 millones[18]. Es razonable estimar que 1 de cada 10 habitantes de la tierra es migrante.

Los abrumadores números de migrantes y su sufrimiento ciertamente ponen en cuestión los gobiernos nacionales y las estructuras de gobernanza global. Demuestran hasta qué punto la vida de las personas deviene insufrible a causa de la guerra, las penurias económicas y la persecución política. Los peligrosos y dolorosos viajes de la mayor parte de migrantes atestiguan simplemente cuán extrema debe ser su situación. El número de migrantes es un dedo acusador contra los países dominantes y las instituciones globales, que no son capaces de ayudar lo suficiente a aquellos que lo necesitan. La crueldad de la patrulla fronteriza de Estados Unidos, que permite que los migrantes mueran de sed en el desierto, rivaliza con la inacción criminal de la Unión Europea y sus Estados miembros ante las muertes de migrantes en el Mediterráneo.

El flujo migratorio hacia Europa, que se convirtió en un aluvión en 2015 con más de un millón de nuevas llegadas, principalmente desde Siria y Afganistán, amenaza los límites políticos del continente. Los migrantes, desesperados, atraviesan rutas peligrosas a través de tierra y mar, y las repetidas tragedias, completamente evitables –más de mil murieron en naufragios en el Mediterráneo sólo en el mes de abril de 2015–, atestiguan la cruel indiferencia de los Estados miembros y la Unión Europea en su conjunto, incapaz de organizar misiones efectivas de rescate. La miseria de los campos de migrantes en Calais, Lesbos y varios otros puntos de tránsito a lo largo de Europa, y las penurias que sufren los migrantes en el cruce de fronteras en Macedonia, Eslovenia y Hungría, son manchas en la conciencia del continente. Las costuras de Europa ya se rompían antes de la votación del Brexit, debido a la presión externa y a los conflictos

internos y entre Estados[19].

En este contexto, hay que admirar el coraje y perseverancia de aquellos que ayudan a los migrantes en los diversos puntos de sus trayectorias, a menudo contra fuerzas sociales hostiles, No More Deaths/No Más Muertes, por ejemplo, proporciona asistencia humanitaria directa a los migrantes en el sur de Arizona, proporcionando acceso al agua en el desierto, y documentando los abusos de las patrullas fronterizas estadounidenses. Desde 2015, se han producido en toda Europa movilizaciones extraordinarias para reasentar a los migrantes y encontrarles alimento, refugio y empleo; tales esfuerzos son, a menudo, liderados por iglesias locales, pero también dependen de la participación de activistas políticos, experimentados o nuevos. Los esfuerzos heroicos de esos activistas, incluso cuando apenas son capaces de solventar una parte de las necesidades de los migrantes, constituyen de por sí una denuncia de la inacción e incapacidad de los gobiernos nacionales y las estructuras de gobernanza supranacionales.

Si vemos las migraciones sólo desde el punto de vista de la demografía y las poblaciones, no obstante, estaremos obviando la riqueza y recursos que pueden aportar quienes huyen. El sufrimiento de los migrantes es real y sus situaciones a menudo trágicas, pero, independientemente de todos los problemas a los que se enfrentan, los migrantes son sujetos libres y móviles. Incluso quienes intentan ayudar a los migrantes y demostrar su solidaridad con ellos, sostiene Sandro Mezzadra en diálogo con Brett Neilson, con demasiada frecuencia los tratan sólo «como víctimas; somos gente que necesita asistencia, cuidado o protección. Sin duda, los motivos son nobles, pero también muestran una cierta ambigüedad. Al explorar el aspecto subjetivo de la migración, podemos ir más allá de esta visión paternalista y ver a los migrantes como protagonistas centrales de los procesos actuales de transformación global»[20]. Reconocer a los migrantes como protagonistas requiere, a menudo, un enfoque etnográfico que revele sus capacidades lingüísticas, conocimientos culturales y habilidades de supervivencia, así como su valentía y fortaleza en las decisiones que han tomado. El desafío está en equilibrar, paradójicamente, pobreza y riqueza. Por un lado, a los migrantes se los arranca de las estructuras que sostienen vidas estables y productivas, incluyendo familia y comunidad, contextos culturales y familiares y nivel de empleo (piénsese en todos aquellos formados como doctores y enfermeras que acaban trabajando como taxistas y limpiadoras). Los migrantes, en este aspecto, necesitan, sin duda, asistencia. Por el otro lado, la fuga es un acto de libertad y una expresión de fuerza. Esto es cierto tanto en los

casos más relevantes –quienes huyen de la persecución– como en los casos banales, o incluso en los casos de quienes intentan lidiar con la muerte de una madre o un romance fallido.

La crisis planteada por las migraciones no consiste sólo en que desborden las fronteras y no puedan ser contenidas desde un punto de vista demográfico sino también, por tanto, que, en términos de subjetividad, los migrantes exceden todas las lógicas administrativas y capitalistas de medida y control. Aquí también la administración neoliberal adopta la forma de un aparato permanente de gestión de crisis. No debe sorprendernos que cada año escuchemos informes del exasperado director de una agencia de la ONU o el portavoz de una ONG humanitaria, agotados por una nueva crisis migratoria.

La libertad y la subjetividad caracterizan a la producción, el acceso a la información y las migraciones –así como muchos otros puntos de crisis de la administración neoliberal–. La producción de subjetividad siempre excede los límites y las tecnologías de medición necesarios para el funcionamiento de la administración. Tampoco las crisis múltiples señalan un colapso inminente; de hecho, la gestión de crisis es el modo operativo principal de la gobernanza neoliberal, con todo tipo de herramientas para tapar cada grieta de la presa. O mejor, más que un dique entendido como barrera absoluta, la administración neoliberal es más como un tamiz ajustable, diseñado para reaccionar y regular continuamente flujos y filtraciones variables.

La crisis puede ser la norma en la administración neoliberal, pero no implica un funcionamiento suave y exitoso, sino que redunda en crisis normativas: algunas reglas aplicadas por la administración neoliberal son efectivas, pero muchos actos administrativos, en lugar de producir normas positivas de gobernanza, se reducen a acciones arbitrarias y a veces desesperadas. Los fracasos de la gestión neoliberal en los casos que citamos aquí, por ejemplo, la inconmensurabilidad de los resultados de la producción social, la incontrolabilidad de la información y la comunicación y el carácter incontenible de las migraciones, aparte de demostrar la inefectividad de la administración, también pueden determinar consecuencias caóticas e incluso desastrosas. Nuestro temor es que, en los años venideros, los acontecimientos mundiales continuarán mostrando que la violencia que resulta de tales fracasos de la administración pueden tanto fortalecer las autoridades de emergencia y animarlas a gobernar un estado de excepción como desencadenar más guerras. El funcionamiento de la administración neoliberal con la crisis como norma lleva consigo toda una serie de patologías.

VACIANDO LOS PODERES PÚBLICOS

Aunque la administración neoliberal parezca ser una suerte de gobernanza líquida que se mueve fluidamente de un punto de crisis al siguiente, no es en absoluto líquida. Es más como un tejido resistente compuesto de conexiones diversas y desordenadas que, de hecho, se alinean hacia un proyecto unificado: vaciar los poderes públicos e imponer lógicas económicas sobre las funciones administrativas. Las subjetividades que animan a la sociedad neoliberal, no obstante, no son todas funcionales a su dominio. Cuando analizamos la administración neoliberal, nuestra tarea, además de articular sus funciones primarias, es revelar cómo surgen desde abajo los potenciales de resistencia y la rebelión que apuntan más allá del neoliberalismo.

El vaciamiento de los poderes públicos por parte de la administración neoliberal debería reconocerse, en primer lugar, materialmente, como transferencia de riqueza de manos públicas a privadas. Los regímenes neoliberales privatizan las industrias y servicios primarios, incluyendo compañías petrolíferas, sistemas ferroviarios, redes de transporte urbano e incluso prisiones, todos ellos elementos centrales de las burocracias estatales modernas. La deuda estatal es un medio de canalizar la riqueza pública a manos privadas y es un elemento más del funcionamiento continuo de la acumulación primitiva, de la que hablamos antes. Los costes de proyectos que enriquecen a una minoría –la construcción de ferrocarriles es un ejemplo clásico– se insertan en la contabilidad nacional como deuda estatal[21]. La deuda soberana actualmente no es sólo un medio directo para privatizar la riqueza pública, sino que también sirve de palanca para privatizar igualmente otras formas de riqueza pública, ante la necesidad de pagar la deuda. Las políticas de austeridad en países de todo el mundo, por ejemplo, imponen la venta del patrimonio público de la nación –no sólo ferrovías y sistemas de comunicaciones sino también museos y teatros históricos– para recaudar fondos. El drama de la deuda griega de 2015, con los feroces ataques de los acreedores europeos, fue uno de los ejemplos más extremos del proyecto neoliberal dedicado a vaciar las arcas públicas, privatizar bienes públicos y, al mismo tiempo, disminuir drásticamente la capacidad pública de toma de decisiones.

La transferencia de riqueza pública a manos privadas con frecuencia se logra también a través de medios ilegales: escándalos de apropiación indebida de fondos públicos, ventas injustificadas de recursos públicos, adjudicaciones de contratos fraudulentos de obra pública, sobornos, etc., tan frecuentes que se hace difícil verlos como excepciones a la administración neoliberal. Los escándalos, sin embargo, son sólo la punta del iceberg: la corrupción sumergida de la administración neoliberal es continua y estructural, tan extendida y profunda que se ha fusionado con la actividad administrativa normal. Cuando la corrupción se ve periódicamente interrumpida por cruzadas judiciales o políticas, ocupando los titulares durante unos pocos días, debería señalarse que los mismos políticos, administradores y magistrados que llevan a cabo estas investigaciones, posando píos para las cámaras, también operan en este mismo sistema, incluso aunque se sienten frente a los acusados. «¡Qué escándalo, qué escándalo!», dicen, como el capitán Renault en Casablanca. «¡He descubierto que aquí hay corrupción!» Y la corrupción se ha convertido en un elemento constitutivo de la gobernanza y las estructuras normativas de la administración neoliberal. La revelación de escándalos, desde luego, habitualmente tiene motivaciones políticas y, poco después de que el espectáculo acabe, el sistema administrativo retorna a la normalidad.

El proyecto de vaciar lo público está destinado, en segundo lugar, a transformar el funcionamiento central del aparato administrativo estatal a través de diversas presiones externas e internas. En el ámbito externo, y ayudados por diversos procesos globalizadores, los movimientos del capital evaden muchas estructuras nacionales tradicionales de control, en búsqueda de bajos costes laborales, ventajas fiscales o proximidad a diversos recursos. La evasión de la regulación gubernamental a menudo se ve acompañada de una inyección de chantaje o competición por parte de las corporaciones multinacionales que, rutinariamente, despejan cualquier pretensión de que se produzca una democrática toma de decisiones políticas: los gobiernos local y nacional rutinariamente se proclaman impotentes ante las corporaciones, que amenazan con desplazar los empleos a otro lugar. La lógica global de las finanzas (más a menudo, en forma de especulación) gobierna sobre el debate y las decisiones políticas, separándolos de los gobiernos nacionales y todos los demás órganos políticos.

En el ámbito interno, la administración neoliberal vacía las estructuras gubernamentales centrales de los Estados individuales y las llena de poder de mando económico. No es raro escuchar las quejas de funcionarios en el cuerpo diplomático cuando las tareas de investigación y análisis de políticas se

externalizan a think tanks privados; se ha hecho habitual que los lobbistas proporcionen planes legislativos detallados que los políticos ponen directamente en práctica; además, las contribuciones legales a las campañas electorales (así como los sobornos ilegales al gobierno) ejercen una influencia cada vez mayor en la toma de decisiones de los gobiernos, colocando así las capacidades administrativas en manos privadas (en línea con la corrupción de la función representativa, que ya analizamos en el capítulo III).

El fenómeno, sin embargo, es más general. A medida que se privatizan los espacios de poder administrativo y los patrones de medida del mercado se convierten en puntos de referencia para evaluar el desempeño administrativo, y a medida que los criterios económicos condicionan las decisiones administrativas, lo político se vacía. El neoliberalismo, según Wendy Brown, es una racionalidad gobernante definida por la superimposición de la racionalidad económica sobre la política, así como la creación de nuevos sujetos que están completamente constituidos por la lógica económica: esta es «la derrota que el homo economicus neoliberal inflige al homo politicus»[22]. La administración neoliberal, de hecho, inyecta racionalidad económica en las esferas sociales y prácticas que anteriormente estuvieron libres de lógicas y presiones económicas. La práctica y teoría jurídicas, por ejemplo, son algunas de las armas a disposición de la administración neoliberal. «El derecho y la racionalidad jurídica», continúa Brown, «no sólo dan forma a lo económico, sino que economizan nuevas esferas y prácticas»[23]. Téngase en cuenta que las racionalidades políticas se emplean para regular y dominar el terreno económico. Bajo la administración neoliberal, sin embargo, los poderes políticos que anteriormente gobernaron la mediación entre producción y distribución, entre la creación y la apropiación de riqueza social, están siendo disueltos. Sólo queda por ver cuánta violencia vendrá tras esta disolución.

Necesitamos dar un paso atrás, sin embargo, respecto a los habituales lamentos sobre cómo el neoliberalismo vacía los poderes públicos –por justos que sean– ya que no tenemos deseo alguno de restaurar el privilegio que antes tenían lo público y lo político en el poder administrativo. En vez de ello, creemos que la crítica de la administración neoliberal debe revelar las subjetividades sociales productivas que tienen el poder para resistir y crear alternativas. Ver el neoliberalismo desde arriba, como dijimos antes, sólo da una comprensión parcial de sus funciones y, más importante, eclipsa la productividad y potencialidades del mundo social. Verlo desde abajo, sin embargo, nos permite reconocer hasta qué punto el neoliberalismo está plagado de actos de protesta y

de gran actividad productiva. Aunque la administración neoliberal se ha mostrado relativamente adaptable y flexible, y aunque en muchos aspectos tenga éxito en subordinar lo político a las racionalidades económicas, su dominio, de ningún modo, es sólido y carente de fricciones. En parte porque nace y funciona como reacción, y también porque debajo de su superficie residen enjambres de subjetividades productivas que viven en el común y lo crean, el neoliberalismo sigue siendo siempre un escenario de lucha y resistencia.

Tres frentes de batalla entrelazados nos dan una primera indicación de estos espacios de lucha: transparencia, acceso y producción de decisiones. La lucha por la transparencia está dirigida, en parte, a desarmar los poderes dominantes. El secreto es un arma siempre a disposición de aquellos que detentan el poder, y la administración neoliberal emplea la opacidad estratégica para encubrir sus contradicciones irresolubles[24]. Arrojar luz sobre la actividad administrativa y corporativa no sólo puede servir para evitar errores sino también para hacer que la información y los conocimientos productivos queden disponibles para el uso social general. Las luchas por el acceso siguen esta línea y se centran cada vez más en el común y la capacidad de todos para hacer un uso libre de los medios de producción social. Las cuestiones sobre toma de decisiones integran las otras dos y nos sitúan firmemente en el ámbito político. Pero no se trata de rescatar la autonomía de lo político frente a las racionalidades económicas, como dijimos. Las batallas por la transparencia, el acceso y la toma de decisiones, situadas entre lo político y lo económico, nos indican una producción potencial de subjetividades contra la sujeción neoliberal.

El mundo de las tecnologías digitales es un frente principal en todas estas batallas. La vigilancia digital es un arma que ocupa un lugar central para el aparato administrativo neoliberal, monitorizando las comunicaciones y actividades para detectar amenazas potenciales a través de complejos algoritmos. Además, ya vimos que los algoritmos digitales que rastrean la actividad online son un instrumento vital empleado por las plataformas de búsqueda y las redes sociales para extraer valor de las diversas formas de producción social por parte de los usuarios. Tus dispositivos digitales rastrean las páginas web que visitas, las conexiones que haces online y tus movimientos por la ciudad; catalogan tus compras y opciones de ocio y rastrean, entre otras cosas, tus redes de amistades y tus opiniones políticas. Hay un continuo entre los aparatos de seguridad neoliberales y la extracción del común realizada por las corporaciones dedicadas a las redes sociales. Pero necesitamos reconocer que estas mismas tecnologías digitales realmente desempeñan un papel dual: a medida que crean las

condiciones tanto para la captura de producción social como para la administración neoliberal, también permiten que la multitud tenga acceso a conocimientos, comunicación y capacidades para la autoadministración. La reapropiación de capital fijo que nosotros invocamos en el capítulo VII es un medio para aprovechar estos poderes para proyectos de liberación[25].

Desde luego, existe una dimensión áspera y violenta en el arsenal neoliberal, que no puede ser ignorada. El hecho de que la multitud esté inserta en el común y sea necesaria para su producción y reproducción no garantiza su ventaja en ninguna de estas batallas. Por el contrario, las poderosas armas a disposición del capital y la administración neoliberal a menudo parecen dejarnos completamente indefensos. Sin embargo, advertimos (sin ningún optimismo nacido de la desesperación) que nuestra situación ofrece un potencial para la producción de subjetividad y vida social que puede romper con los dictados del neoliberalismo y proporcionar alternativas. El desafío y la tarea pendiente que afrontaremos en la cuarta parte, es cómo articular y organizar la actividad revolucionaria en este ámbito.

QUINTA RÉPLICA: PRODUCIR SUBJETIVIDADES POTENTES

La gobernanza neoliberal, como argumentamos antes junto con Foucault y Brown, es una racionalidad de gobernanza que no puede entenderse meramente en términos de sus políticas económicas generales: la privatización de servicios e industrias públicos, la desregulación de mercados y empresas, la destrucción de sindicatos y demás. El neoliberalismo debe entenderse también en términos de la producción de subjetividad, esto es, la creación en todos los niveles de la sociedad de sujetos emprendedores individuales, homines economici que, a su vez, reproducen continuamente el mundo neoliberal. Este reconocimiento podría llevar fácilmente a la desesperación: ¿cómo podemos resistir el neoliberalismo, y no digamos crear alternativas, si nuestra propia subjetividad es producida por él y está permeada por su racionalidad? Parece no haber ningún afuera del neoliberalismo en el que podamos situarnos.

Sin embargo, el poder –y su forma neoliberal no es ninguna excepción– no es orgánico o unitario, sino que siempre se define por la relación y el antagonismo.

El propio Foucault explica que el poder es una estructura de «acciones que se concentra en otras acciones posibles; incita, induce, seduce, facilita o dificulta. En su forma extrema, restringe o prohíbe de modo absoluto; aunque sigue siendo siempre, no obstante, una forma de actuar sobre un sujeto o unos sujetos que actúan, en virtud de su actuar o por el hecho de que sean capaces de realizar acciones. Es un conjunto de acciones sobre otras acciones»[26]. La resistencia está siempre presente en el poder desde el comienzo, como lo está el potencial para la ruptura. Los procesos de sujeción y la producción de subjetividades funcionales al poder son precarios y están atravesados de resistencias y potenciales alternativos. La subjetividad, en otras palabras, no es algo dado, sino un terreno de lucha.

En nuestros análisis anteriores, el potencial para las resistencias y alternativas al neoliberalismo se mostró quizá con mayor claridad en el contexto de la producción social. El hecho de que el capital funcione cada vez más a través de procesos de extracción del común y que, en lugar de organizar directamente la cooperación productiva –como hace en la fábrica–, capture valor producido en el ámbito social a través de procesos respecto a los cuales mantiene una distancia indica que los circuitos de la producción social y, en especial, la organización de la cooperación productiva son relativamente autónomos respecto al capital. Ese es un factor que ha permitido que las finanzas, que siempre se mantienen lejos de la escena productiva, se conviertan en el aparato predominante de captura. Esta migración de capital lejos de la producción social, además, es irreversible. El capital no es capaz de organizar directamente el campo plural de subjetividades que producen socialmente en cooperación y comunicación, en parte porque aquellas subjetividades y los valores que producen desbordan los sistemas capitalistas de cálculo y medición. Ante esta realidad, se ve menguada la capacidad del capital y la administración neoliberal para medir, codificar y reproducir subjetividades y valores según un esquema jerárquico. Pero cualquier intento por parte del capital de dictar directamente la cooperación de subjetividades sociales, al igual que sus intentos por cercar el común como propiedad privada, corre el riesgo de reducir la productividad y disminuir los beneficios. El capital no puede acercarse demasiado o estrangular la fuerza vital de la que depende su propia supervivencia. No queremos que este análisis de la extracción capitalista del común y de los procesos relativamente autónomos de cooperación en la producción social sugiera que las subjetividades antineoliberales y no neoliberales ya existen y están simplemente esperando a ser emancipadas. Queremos simplemente confirmar que es posible una batalla por la producción de la subjetividad; un combate asimétrico entre las tecnologías

capitalistas de medida y las fuerzas incalculables y desbordantes de la producción y reproducción social ampliada, que resisten en el común y lo producen.

Combatir el neoliberalismo necesita antes de un proyecto destituyente. No sólo debemos desafiar los procesos de vaciamiento de lo público y el derecho capitalista a extraer y privatizar el común, sino también aclarar y combatir los procesos neoliberales de sometimiento del sujeto. ¿Cómo podemos sabotear y bloquear los engranajes de las máquinas que producen y reproducen la subjetividad neoliberal? Esta batalla es posible porque estamos dentro del proyecto productivo dominado por el capital. No nos parece paradójico hacernos con un poder del capital –la sujeción– como oportunidad para la subjetivación destituyente. En línea con la tradición subversiva marxista, esto significa, por un lado, que la sujeción capitalista siempre está obligada a individualizar a los sujetos productivos y, por el otro, que los sujetos puestos a trabajar pueden descubrir, en sus propias actividades, que no son meramente individuos, sino que también tienen el potencial para actuar juntos. Para dar sentido a este comenzar-juntos, hay que sabotear el proyecto capitalista, no sólo bloqueando las máquinas capitalistas, sino también destruyendo los mecanismos ideológicos y materiales de la organización del trabajo y de la sociedad, junto con su sujeción individualista.

A esta empresa destituyente debe añadirse un proyecto constituyente de subjetivación, esto es, en el lenguaje que usamos anteriormente, la construcción de ensamblajes maquínicos para producir subjetividades alternativas. ¿Cómo pueden las multitudes reapropiarse del común que producen? ¿Cómo pueden las subjetividades plurales construir y gestionar autónomamente sus propias relaciones sociales cooperativas? Aquí da comienzo la lucha por liberar a la cooperación social no sólo de su explotación directa sino también de los mecanismos de extracción financiera. Es cuestión de arrebatar la cooperación al poder de mando –fácil de decir, difícil de hacer–. Control y resistencia, producción de mercancías y capacidades para la innovación: estos son algunos de los términos de la asimetría entre sujeción y subjetivación, y del paso de la acción destituyente a la constituyente.

Un modo de avanzar en este punto es adoptar el punto de vista de los sujetos existentes; en concreto, seguir los pasos de los agentes de la producción social que, sometidos al poder de mando del capital financiero, no obstante, logran organizar las resistencias e incluso proyectos de liberación. De las luchas

sociales necesitamos aprender a construir, afirma Pedro Biscay, antiguo director del Banco Central de Argentina, «una capacidad para la invención política capaz de transformar la dinámica financiera en campo de batalla contra el capital»[27]. Ese poder de invención política, deberíamos añadir, tiene su fundamento en el ámbito cooperativo de la producción social y en la naturaleza productiva desbordante del común. Y, además, esa batalla contra el capital debe ser también una batalla por nuevas relaciones sociales. Al final del capítulo IX, trazamos una progresión, que ya está en marcha, de la producción social hacia el sindicalismo social, hacia la huelga social. El sindicalismo social, decíamos, al combinar las estructuras e innovaciones organizativas de los sindicatos y movimientos sociales, es capaz de dar forma al emprendizaje de la multitud y construir el potencial para la rebelión que es inherente a la producción social. Las luchas valorizan las subjetividades existentes, pero también crean nuevas; las subjetividades se ven radicalmente transformadas por su participación, por la organización y la acción política. La lucha también es un terreno para la producción de subjetividad.

Las luchas sociales, sin embargo, incluso organizadas como sindicalismo social y huelga social, no son suficientes. No son el punto final sino un punto de partida, una plataforma de despegue para la producción de subjetividades potentes. Debe mantenerse e institucionalizarse una producción alternativa de subjetividades y relaciones sociales alternativas. Antes afirmamos que el dinero es una tecnología social que institucionaliza las relaciones sociales y trazamos diversos modos en los que el dinero sostiene las relaciones sociales capitalistas a través de las diferentes fases del modo de producción. En el capítulo XV, argumentaremos que esta crítica no debería llevarnos a oponernos al dinero en cuanto tal, sino a inventar una alternativa al dinero capitalista, esto es, una tecnología social alternativa para institucionalizar nuevas relaciones sociales, un dinero del común.

Cuando defendemos un dinero del común, no estamos imaginando una toma del Palacio de Invierno (o la Reserva Federal o el Banco Central Europeo) ni estamos pensando en aquellas monedas locales o digitales (por dignas que sean) que intentan escapar al poder totalizante de las monedas dominantes. Como hemos dicho, nuestro análisis del dinero no tiene que ver principalmente con su función como medio de intercambio. En lugar de ello, estamos interesados en deconstruir las relaciones sociales que impone e institucionaliza el dinero, y en institucionalizar nuevas relaciones sociales a través de un nuevo dinero. Un dinero del común debe ser, en primer lugar, una moneda subversiva: debe

transformar la capacidad de las luchas por la producción social y formas de vida, en armas que bloqueen (por emplear viejos términos) el poder del capital para acuñar moneda y (en términos más nuevos) el creciente dominio que la financiarización de la sociedad ejerce sobre el común. Junto con estos efectos destituyentes, un dinero del común también debe consolidar y ampliar las relaciones autónomas de la cooperación social, confirmando los valores del común y generalizando sus principios de acceso abierto y toma de decisiones democrática. Un dinero del común, entonces, debe ser una tecnología social que corone los procesos de subjetivación, haciendo que la producción de subjetividades potentes sea duradera y socialmente expansiva. En la cuarta parte, tendremos que profundizar en este y otros pilares centrales de un proyecto potencial de transformación y liberación.

[1] Sheldon Wolin, Democracy Inc., Princeton University Press, 2008. Sobre diferentes aspectos de la corrupción constitucional en Estados Unidos, véanse también Bruce Ackermann, The Decline and Fall of the American Republic, Harvard University Press, 2010, y Zephyr Teachout, Corruption in America, Harvard University Press, 2014.

[2] Robert Hale, «Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State», Political Science Quarterly 38:3 (septiembre de 1923), pp. 470-494. Cfr. nuestro argumento sobre el derecho de propiedad en el cap. 6.

[3] M. Foucault, The Birth of Biopolitics, Picador, 2004, p. 145.

[4] Ibid., pp. 226 y 241.

[5] Ibid., p. 270.

[6] Peter Drucker, Innovation and Entrepreneurship, Harper & Row, 1985, p. 264. Sobre los sindicatos, véanse pp. 257-259; sobre las instituciones públicas, pp. 259-260.

[7] Véase David Slater, «The Making of Japan’s New Working Class: “Freeters” and the Progression from Middle School to the Labor Market», Asia-Pacific Journal 8:1 (enero de 2010), pp. 1-37, y A. Allison, Precarious Japan, cit., esp. pp. 64-71.

[8] J. Crary, 24/7, cit., p. 46.

[9] Verónica Gago, «Financialization of Popular Life and the Extractive Operations of Capital», South Atlantic Quarterly 114:1 (enero de 2015), pp. 11-28, cita en p. 15.

[10] M. Foucault, «The Subject and Power», Critical Inquiry 8:4 (verano de 1982), pp. 777-795, cita en p. 790.

[11] Andreas Fischer-Lescano y Gunther Teubner, «Regime-Collisions: The Vain Search for Legal Unity in the Fragmentation of Global Law», Michigan Journal of International Law 25:4 (2004), pp. 999-1046, cita en p. 1004. Sobre la gobernanza neoliberal, véase nuestro análisis en Commonwealth, Harvard University Press, 2009, pp. 223-228 y 371-375; Sandro Mezzadra, «Seizing Europe – Crisis Management, Constitutional Transformation, Constituent Movements», en Óscar García Agustín y Christian Ydesen (eds.), Post-Crisis Perspectives, Peter Lang, 2013, pp. 99-118, y Marco Fioravanti, «Costituzionalismo dei beni comuni», Storica 55 (2013), pp. 103-137.

[12] C. Marazzi, Il comunismo del capitale, Ombre corte, 2010, p. 66.

[13] En la página web de Reporteros sin Fronteras, pueden consultarse análisis país por país de los abusos contra la libertad de información y la libertad de prensa [es.rsf.org].

[14] Paul Mason, Why It's Kicking Off Everywhere, Verso, 2012, p. 75. Sobre los medios sociales y movimientos sociales, véanse también Paolo Gerbaudo, Tweets and Streets, Pluto, 2012, y Todd Wolfson, Digital Rebellion: The Birth of the Cyber Left, University of Illinois Press, 2014.

[15] United Nations High Commissioner for Refugees, World at War: Global Trends 2014 [http://www.unhcr.org/556725e69.html].

[16] United Nations High Commissioner for Refugees, «Worldwide Displacement Hits All-time High as War and Persecution Increase», 18 de junio de 2015 [http://www.unhcr.org/558193896.html].

[17] Según datos de 2013, 232 millones de personas viven fuera de su país de origen según la United Nations Population Fund [http://www.unfpa.org/migration].

[18] La OIT ofrece esta cifra a partir de las estadísticas nacionales oficiales chinas de 2009. Véase «Labor Migration in China and Mongolia» [http://www.ilo.org/beijing/areas-of-work/labour-migration/lang--en/index.htm].

[19] Véase Marco Bascetta y Sandro Mezzadra, «L'Europa: Ce la facciamo?», Il manifesto, 7 de noviembre de 2015, y Martina Tazzioli, «Da Calais a Marsiglia», Tutmondo, 7 de noviembre de 2015.

[20] Sandro Mezzadra y Brett Neilson, «Né qui, né altrove – Migration, Detention, Desertion: A Dialogue», Borderlands 2:1 (2003) [www.borderlands.net.au/vol2no1_2003/mezzadra_neilson.html]. Véase también Sandro Mezzadra, Diritto di fuga, Ombre corte, 2001.

[21] «La única parte de la llamada riqueza nacional», escribe Marx, «que realmente entra entre las posesiones colectivas de una nación moderna es la deuda nacional […]. La deuda pública se convierte en una de las palancas más poderosas de la acumulación primitiva» (K. Marx, Capital, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, vol. 1, p. 919).

[22] W. Brown, Undoing the Demos, Zone Books, 2015, p. 108.

[23] W. Brown, Undoing the Demos, cit., p. 151. Sobre neoliberalismo y ley, véanse también Corinne Blalock, «Neoliberalism and the Crisis of Legal Theory», Law and Contemporary Problems 77:4 (2014), pp. 71-103, y David Grewal y Jedediah Purdy, «Law and Neoliberalism», Law and Contemporary Problems 77:4 (2014), pp. 1-24.

[24] «El poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante del mismo», afirma Michel Foucault. «Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder en sus mecanismos», History of Sexuality, trad. Robert Hurley, Vintage, 1980, vol. 1, p. 86 [ed. cast.: La voluntad de saber, trad. Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 90; reed. 2019, p. 79].

[25] Véase A. Negri, «Reflections on the "Manifesto for an Accelerationist Politics"», trad. Matteo Pasquinelli [http://www.e-flux.com/journal/53/59877/reflections-on-the-manifesto-for-an-accelerationist-politics/].

[26] M. Foucault, «The Subject and Power», cit., p. 789.

[27] Pedro Biscay, «Ipotesi d’inchiesta», 2015 [http://www.euronomade.info/?p=4712].

Cuarta parte

Un nuevo Príncipe

Instruíos porque necesitaremos toda nuestra inteligencia. Agitaos porque necesitaremos todo nuestro entusiasmo. Organizaos porque necesitaremos toda nuestra fuerza.

Antonio Gramsci, L'ordine nuovo, 1 de mayo de 1919

Mi corazón se conmueve por cuanto no puede salvar:

tanto se ha destruido.

Debo echar mi suerte con aquellos que,

siglo tras siglo, con astucia,

sin ningún poder extraordinario,

rehacen el mundo.

Adrienne Rich, «Recursos naturales»

En la ciudad de Baltimore de mi juventud, ser negro era estar desnudo frente a los elementos, frente a todas las armas, puños, navajas, crac, violaciones y enfermedades. La desnudez no es un error ni una patología. La desnudez es el resultado justo y deliberado de las políticas, un éxito calculado: que la gente se vea forzada a vivir con miedo durante siglos.

Ta-Nehisi Coates, Entre el mundo y yo

Los movimientos sociales y políticos hoy no necesitan elegir, como dijimos al comienzo, entre la horizontalidad inefectiva y el liderazgo indeseable; tampoco necesitan elegir entre modelos políticos tradicionales que equilibran espontaneidad y centralismo, democracia y autoridad. En vez de ello, deben cambiar el orden entre estrategia y táctica: una estrategia que exprese la emergente autonomía de las fuerzas sociales y una táctica que implique (de manera antagonista) las instituciones existentes y emplee estructuras de liderazgo sólo en ocasiones específicas.

El hecho de que el poder de la multitud se constituya en el ámbito social no limita sus capacidades políticas. Al contrario, sólo cuando se cimienta firmemente en la producción y reproducción social –en el mantenimiento e impulso de las formas de vida que compartimos, o sea, en el común–, podremos hablar y actuar políticamente de manera adecuada. La multitud debe tomar el poder, pero de forma diferente, a través de una innovación radical de las instituciones democráticas y un desarrollo de las capacidades para administrar juntos ese común en el que se escribe la vida social. Este no es el programa de una vanguardia sino el de una coalición que expresa, de forma subversiva y antagonista, la ontología plural de la sociedad. El poder de la multitud exige un nuevo Príncipe.

A lo largo de este libro, nos hemos inspirado en Maquiavelo. Un nuevo Príncipe, sin embargo, no será un individuo o un comité central, o un partido. Un Príncipe de la multitud es algo así como un precipitado químico que ya existe en suspensión, disperso en toda la sociedad, y que se solidifica bajo las condiciones adecuadas. También es como una composición musical: la ontología plural de la multitud no se funde en Uno, sino que las singularidades (esto es, las diferentes fuerzas sociales que continúan expresando sus diferencias) descubren armonías y disonancias, ritmos comunes y sincopados. Componen un Príncipe. Es como el centro de gravedad de un cuerpo que baila. Heinrich von Kleist, encandilado por esas marionetas que aparentemente cobran vida propia, explica que se han liberado de la gravedad terrestre y danzan así alrededor de su propio centro de gravedad: «De la inercia de la materia, la propiedad más afanosamente contraria al baile, no saben nada, porque la fuerza que las levanta al aire es mayor que aquella que las ata a la tierra»[1]. El Príncipe nos libera de la inercia de la vida cotidiana negando nuestra servidumbre voluntaria y crea un nuevo campo gravitacional, una fuerza de liberación. O quizá, finalmente, un nuevo Príncipe es algo así como la multitud de gusanos que imagina Margaret Atwood, que

sufren bajo las suelas de las botas que los golpean y pisotean pero que, pronto, se alzan y silenciosamente invaden todo desde abajo:

Mientras, comemos tierra

y dormimos; esperamos

bajo vuestros pies.

Cuando gritemos Al ataque,

no oirás nada

al principio[2].

Cuando llega el momento, el ejército de gusanos derribará el mundo de las botas. Un nuevo Príncipe también es una amenaza.

[1] Heinrich von Kleist, «The Puppet Theatre», en Selected Writings, ed. y trad. David Constantine, Hackett, 2004, p. 414 [ed. cast.: «Sobre el teatro de marionetas», trad. de Carla Cordua, Diálogos 16 (1969), pp. 7-13, cita en p. 10].

[2] Margaret Atwood, «Song of the Worms», en You Are Happy, Harper & Row, 1974. Gracias a Sumeet Patwardhan por sugerir este poema como caracterización de multitud.

CAPÍTULO XIII

Realismo político

La base del realismo político, como dijimos antes, deben ser las capacidades potenciales y existentes de la multitud. El poder viene después, como respuesta a las resistencias y luchas de liberación. En la tercera parte, hemos analizado algunas de las fuerzas y estructuras materiales, ideológicas e institucionales que sostienen las relaciones contemporáneas de dominación y producción, incluyendo el dinero y otros medios a través de los cuales la gobernanza y administración neoliberal estructuran la vida social. Ahora es el momento de que retomemos los resultados de la segunda parte, para explicar cómo el paso de la propiedad al común conlleva la creación de nuevas relaciones sociales; cómo, al recuperar el capital fijo y estableciendo una nueva relación entre humanos y máquinas, podemos generar nuevas subjetividades maquínicas, y cómo el emprendizaje de la multitud, su autoorganización y autoadministración son capaces de inventar instituciones democráticas duraderas. Es el momento de recolectar armas; en otras palabras, para el arsenal del nuevo Príncipe.

EL PODER VIENE DESPUÉS

Muchos de los procesos y conceptos que desarrollamos en capítulos anteriores indican que la emergencia de una nueva composición de la fuerza de trabajo ha cambiado las relaciones de fuerza entre clases. Cuando produce a través de redes cooperativas, potencialmente la fuerza de trabajo puede apropiarse de los medios de producción. Cuando opera en estructuras de producción que devienen cada vez más relacionales aumentando con ello su productividad, la fuerza de trabajo es capaz de tomar posesión de esas estructuras, encarnando e incorporando los instrumentos de producción en su propio cuerpo. La figura de los productores deviene maquínica, su formación (dentro de las estructuras del capital) se

socializa y sus productos se hacen comunes. Muchos autores interpretan este paso a una nueva etapa de la sociedad capitalista como una profundización de la mercantilización del trabajo y la vida social en su totalidad y hay, sin duda, fuertes elementos de mercantilización en esta transición. Nos parece, no obstante, que estos elementos pueden transformarse en un nuevo poder y que, al reapropiarse de los instrumentos de producción y tomar el control de las relaciones cooperativas, la fuerza de trabajo puede hacerse cada vez más fuerte.

El nuevo poder del trabajo, en segundo lugar, puede percibirse en la naturaleza cada vez más social del trabajo. Su naturaleza social adopta la forma de capacidades cognitivas: capacidades para crear, emplear y manipular lenguajes, código, sistemas simbólicos y algoritmos; capacidades afectivas, incluyendo el poder de cuidar de otros, trabajar con diferencias sociales y culturales y gestionar relaciones; capacidades culturales como la producción estética y conceptual; capacidades educativas; etc. La naturaleza social del trabajo revela, por tanto, que la producción económica está cada vez más orientada hacia la producción y reproducción de formas de vida, tanto en la generación de cuerpos como en la producción de subjetividad. También, en este caso, algunos autores sostienen que las cualidades sociales del trabajo, especialmente cuando se someten a la nueva racionalización taylorista y se organizan en líneas de ensamblaje, crean nuevas y más profundas formas de alienación y sujeción. También hay algo de verdad en estas afirmaciones. Pero no deberíamos dejar que el sufrimiento de los trabajadores y la nueva servidumbre de la producción de cuidados, social e intelectual, nos ciegue ante la dignidad y potencialidad de sus capacidades cooperativas e intelectuales de masa. Cuando la producción capitalista se hace antropogenética –y se centra en la generación y reproducción de la vida y la subjetividad humana–, entonces la fuerza de trabajo tiene un potencial aún mayor de autonomía. Además, bajo ciertas condiciones, las resistencias y antagonismos de los productores sociales y cognitivos pueden ser más efectivos (atacando directamente los beneficios) y subversivos (socavando el control capitalista). El aspecto hegemónico en la producción capitalista del poder social y cognitivo del trabajo tiene la capacidad de llevar al límite el desarrollo capitalista.

Un tercer motivo que señala el nuevo potencial de las subjetividades productivas actuales es su carácter emprendedor. Hemos descrito antes el auge del emprendizaje de la multitud como un reflejo especular del declive del emprendedor capitalista. Mientras que los capitalistas, bajo el dominio de las finanzas, pierden sus capacidades innovadoras y gradualmente se ven excluidos

del conocimiento de la socialización productiva, la multitud genera formas propias de cooperación y capacidades para la innovación. El capital se ve obligado a transferir la creación de valor y la organización de la cooperación productiva a la multitud emprendedora. Pero la multitud no se limita a ponerse al mando y repetir las tareas del emprendedor capitalista. Cambia la producción y reproducción, alejándola de la propiedad y dirigiéndola hacia el común. El emprendizaje de la multitud es un proceso de hacer-común. La triste imagen de esos individuos egoístas que acumulan todo lo que pueden resulta obsoleta, meros remanentes de una modernidad difunta. No es ninguna coincidencia, entonces, que los espacios de mando capitalista se distancien cada vez más de los lugares de producción, asentándose en la banca y los mercados financieros globales. Desde luego, el capital todavía tiene armas para la represión, algunas más severas que antes, pero no se atreve a confrontarse directamente con el emprendizaje que viene de abajo, por miedo a destruir las fuerzas de cooperación y reducir la productividad. Ahora, esa poderosa criatura que es ahora la multitudinaria fuerza de trabajo, repele a todo san Jorge que quiera vencerla.

Estos poderes sociales emergentes de la producción sirven como base para nuestra concepción del realismo político. El realismo político implica tratar el poder como un conjunto de relaciones sociales, y basar el potencial para la acción política en la inteligencia y capacidades de las fuerzas sociales existentes, que resisten y crean, que se componen y entran en conflicto. Decir que realismo político implica fundamentar el pensamiento político en las redes de relaciones sociales significa también que lo social se hace político o, mejor, que los procesos sociales ya son políticos. Esta primera definición del realismo político ya implica un paso para la multitud de los pobres, para la multitud de productores y reproductores, hacia la organización. No hay realismo político sin organización; es más, tampoco sin organización con un objetivo claro. El realismo político debe rechazar toda proposición trascendente, ideológica y teológica de un telos, rechazar todo objetivo impuesto desde fuera y, en su lugar, adoptar un telos construido desde abajo, desde dentro de los deseos de la multitud: una teleología inmanente. Finalmente, el análisis político realista debe afrontar las instituciones. Fundamentales a este respecto son los esfuerzos de Foucault (al menos en sus últimos cursos) por construir una genealogía de las instituciones que pase de la crítica del presente a la invención de nuevas prácticas, a la constitución del poder de la vida frente al biopoder. El problema decisivo aquí, tan importante como desmantelar las instituciones dominantes, es desarrollar la función constructiva del realismo político. Este proyecto

constitutivo puede ser legítimo sólo cuando crece a partir del «estar juntos»; la condición ontológica de la multitud, con todos sus conocimientos, deseos, hábitos y prácticas.

Demasiados movimientos comunistas han encallado en este punto, operando sobre el falso supuesto de que podían representar a la mayoría y, por tanto, hacer que coincidieran autoconciencia y totalidad. Esta ilusión (¿idealista?) se extiende desde el «comunismo de izquierdas» europeo de las décadas de 1920 y 1930, incluyendo a György Lukács y Karl Korsch, hasta algunas vanguardias maoístas de la década de 1970. Pero, en lugar de teorizar «como si» la mayoría fuera autora de conceptos y acciones, la multitud debe estar realmente implicada en el proceso constituyente dirigido a la creación de nuevas instituciones. Los movimientos comunistas pueden ser derrotados, desde luego, o ser reducidos a sombras, pero siempre renacerán mientras están enraizados en la ontología del presente, el «estar juntos» de la multitud.

Esta posible vía dictada por el realismo político, de la resistencia y la organización hacia las instituciones, implica estar dentro, esto es, efectivamente inmersos en la realidad social, y estar contra la realidad capitalista y las formas de poder de mando que bloquean el potencial de la multitud. La biopolítica es el campo en el que más se desarrolla esta relación: dentro de la realidad vital, sacudiéndose de encima las tristes figuras de la sujeción, y contra el biopoder, que es el motor de la invasión capitalista de la realidad. Este conflicto nunca se resolverá si las fuerzas situadas en el campo biopolítico no produjeran un exceso, un desborde de ser y de creatividad que desequilibra la correlación de fuerzas. Este desborde resulta de una composición de resistencias, de una decisión organizativa. El aspecto subjetivo del realismo político es la capacidad para la toma de decisiones políticas, el pensamiento estratégico y la iniciativa constituyente. Antes criticamos los conceptos de voluntad general, poder constituyente y toma del poder, por los modos en los que repiten las figuras de soberanía, por cómo reducen la pluralidad de la multitud y le restan potencia. Y, aun así, cada uno de estos conceptos, al ser confrontados con la realidad, puede indicar el modo de avanzar: la iniciativa que produce subjetividad, el acontecimiento que crea organización, el poder que devuelve la realidad a las fuerzas subversivas.

Esto nos lleva de vuelta a la idea de que «el poder viene después», porque hay resistencias, luchas sociales y movimientos políticos. Esto significa, como dijimos antes, que el poder no es una sustancia sino una relación. Weber

reconoció este hecho, y Foucault subjetivó la relación. Plantear la relación en términos subjetivos revela la asimetría de las fuerzas en juego. Las instituciones de poder siempre son asimétricas: la creatividad y la invención se colocan del lado de la resistencia, mientras que el poder es fundamentalmente conservador, intenta contener y apropiarse de las innovaciones que logran las fuerzas que se le oponen. Hoy vivimos un periodo de creciente hegemonía de las fuerzas de resistencia. A ellas se les confiará la capacidad de producir una nueva medida que, esperamos, será una medida de organización e institución y traerá consigo un modelo de justicia.

EL COMÚN VIENE ANTES

Los movimientos sociales y políticos de hoy, buscando la clave para la toma de decisiones y la construcción de estructuras duraderas, parecen enfrentarse a dos caminos opuestos: por un lado, la tentación es emprender un éxodo lejos de las instituciones sociales existentes, concebidas a veces como proyectos para crear una comunidad separada y otras veces como una forma de foquismo, es decir, la formación de pequeños grupos de acción; del otro lado, está la tentación de embarcarse en una larga marcha por las instituciones, con el objetivo de reformarlas desde dentro, con la ilusión de que lo público puede llevar hacia el común. Sin embargo, nos parece que ambos caminos llevan a callejones sin salida. No puede haber un brillante «afuera» respecto a la biopolítica de las luchas ni un «adentro» liberado en el seno de las estructuras de biopoder. Debemos inventar nuevas instituciones «dentro y contra» los desarrollos de la biopolítica y el biopoder. Debemos adoptar, por tanto, una doble estrategia que conjugue los proyectos para crear nuevas instituciones y las prácticas antagonistas dentro de las que ya existen[1].

Algunos lectores recordarán las fallidas propuestas utópicas dentro de esta doble estrategia, que fueron soluciones ineficaces a un viejo problema: la diferencia entre el campo social y la acción política en la construcción de instituciones. Sin duda, muchos proyectos que surgieron a partir de los movimientos de 1968 no lograron pasar de la acción a la institución. Cornelius Castoriadis, entre otros, adujo que, sólo adoptando una concepción materialista (y, para él, marxista) heredada del pasado, podremos abordar el problema de un modo constructivo –

defendió una perspectiva imaginaria, analítica (psicoanalítica), en la que la autoinstitución de la sociedad y la ontología revolucionaria de las luchas revelan una democracia «más allá del Estado»–. Castoriadis afirmó, por tanto, el trabajo del imaginario contra una concepción realista de la acción política progresista. «El imaginario del que hablo», escribió, «no es una imagen de algo. Es una creación incesante y esencialmente indeterminada (en términos sociohistóricos y psíquicos) de figuras/formas/imágenes y, sólo sobre la base de ellos, puede producirse una pregunta sobre el "algo". Lo que llamamos "realidad" y "racionalidad" son obra de este mismo imaginario»[2]. Pero esta posición ¿no adopta ingenuamente esa misma equivalencia de sujeto y poder de mando, biopolítica y biopoder, que constituía el problema desde el principio? La solución de Castoriadis parece insuficiente para nosotros porque plantea la solución antes que el problema. En su lugar, hay que vivir dentro de la contradicción, descubriendo cómo la ontología (nuestra herencia histórica, lo que ha sido depositado y acumulado en el ser social) es la base antagonista sobre la cual son posibles acción e interpretación. Ciertamente, como en otras veces, en 1968 el problema no se resolvió. Pero cada vez se plantea de forma diferente, no como mera repetición, y hoy las condiciones principales del problema son diferentes que en 1968. Exploraremos nuestro problema actual desde dos puntos de vista: el institucional y el político.

Respecto a la cuestión institucional, nuestra idea es que hoy el común viene antes, antes que cualquier otro aspecto de la acción social. Para reconocer al común, sin embargo, debemos advertir que la alternativa entre propiedad privada y pública, entre mercado y Estado, que continuamente se repite en la filosofía política moderna y el pensamiento jurídico, no es una alternativa real. Los realistas jurídicos norteamericanos, a quienes estudiamos en el capítulo VI, comparten este argumento, quizá paradójicamente, con Evgeny Pasukanis, el gran jurista soviético: el derecho civil y el derecho público, la propiedad y la soberanía, no están realmente separados. Sin embargo, se enfoca esta cuestión desde lados opuestos. Mientras que el realista jurídico Morris Cohen explica que la propiedad privada tiene cualidades de la soberanía, Pasukanis sostiene que la soberanía expresa y se basa en la propiedad privada, que el derecho público y constitucional moderno derivan de la propiedad capitalista y la forma mercancía[3]. Las precondiciones de la estructura jurídica no se asientan en el poder estatal sino en las relaciones materiales de producción y, por tanto, lo público no es sino la proyección y garantía de la propiedad privada. Hans Kelsen no está lejos de esto cuando acusa a Pasukanis de tratar todo el derecho como derecho privado[4].

Podemos ver cómo las dos posiciones que hemos citado antes, éxodo de las instituciones y pretensión de transformarlas desde dentro, tratan lo público como el exclusivo referente institucional, rechazándolo en el primer caso y privilegiándolo en el segundo. Estas posiciones comparten una concepción sustancialista del poder y una visión monocrática de las instituciones. Estas son viejas ideas, basadas en la tradición moderna, que sólo puede concebir el derecho y la institución como prerrogativas soberanas. Las condiciones, sin embargo, han cambiado profundamente. Ya en el siglo XX, los movimientos socialistas, el sindicalismo y las corrientes revolucionarias del movimiento obrero impusieron nuevas relaciones de fuerza al poder capitalista y el Estado. Redefinieron lo público y demostraron que ya no es una prerrogativa soberana sino un campo de luchas y acuerdos, un terreno de negociación colectiva. Se redujo la preeminencia del poder y se simplificó la definición misma del poder público. Cuando Walter Benjamin señala que «el trabajo organizado es, junto al Estado, probablemente el único sujeto jurídico que hoy tiene derecho a ejercer la violencia»[5], plantea los dos poderes antagonistas como equivalentes, subrayando implícitamente la función «pública» del movimiento de los trabajadores que rompe el unicum de la soberanía del Estado capitalista.

Los ataques neoliberales en las últimas décadas del siglo XX golpearon tanto al movimiento obrero como a la figura del poder «público democrático» que habían creado décadas de políticas de bienestar y gobernanza keynesiana. Lo privado ahora gobierna sobre lo público y lo vacía de sus contenidos. Lo público ya no puede servir como palanca para consolidar nuevas relaciones sociales de fuerza y nuevas formas de distribución de la riqueza que favorecen a las clases subordinadas. Por consiguiente, el capital y la fuerza de trabajo, el capitalismo neoliberal y –por así decir– los «cuerpos comunes» de la producción social se enfrentan directa y antagonísticamente. Mientras que, por un lado, continúa la marcha de la privatización y se consolida el dominio de las corporaciones y las finanzas sobre el gobierno, y mientras que los poderes públicos restantes devienen funcionales a la «buena vida» del capital, del otro lado, las fuerzas sociales –tácita o abiertamente– intentan romper toda relación institucional de sujeción, planteando la necesidad de una nueva lógica constructiva del «estar juntos», de cooperar en la producción, de construir nuevas instituciones. Esto es lo que, en términos institucionales, significa «el común viene antes».

También, desde el punto de vista político, el común viene antes. Aludimos a ese argumento de manera abstracta cuando mencionamos brevemente, al final del capítulo XII, algunos mecanismos para construir un «dinero del común».

Deberíamos situar esto también en términos históricos, volviendo a las luchas que, en 1968, señalaron en todo el mercado mundial globalizado no sólo la aparición de resistencias indomables sino también trazas de una nueva institucionalidad, construidas desde abajo, sobre bases comunes. En la sociedad contemporánea, emergen nuevas relaciones sociales que intentan (y a veces logran) configurar institucionalmente la igualdad y libertad de la multitud en el común.

Las experiencias zapatistas en la Selva Lacandona de Chiapas, los movimientos antiglobalización de los primeros años del siglo y el ciclo de movimientos inaugurado en 2011, por ejemplo, operan todos según una lógica de nueva institucionalidad, incluso aunque no logren establecer instituciones duraderas. Se podrían resumir sus acciones, paradójicamente, siguiendo las categorías fundamentales del ordenamiento social económico prescritas por el teórico nazi Carl Schmitt, con una –conceptualmente significativa– inversión semántica. Según Schmitt, los movimientos que constituyen el orden económico social tienen que «apropiarse, dividir y producir» («Nehmen, Teilen, Weiden») el espacio social[6]. Los movimientos actuales de los subalternos sí se apropian de los espacios en los que viven y sí producen la riqueza que quieren, pero –y esta es realmente una característica nueva de la lucha social y de clase– no tienden a repartir en términos de intereses individuales o corporativos, sino que acumulan diversos deseos colectivos. A través de esta acumulación de deseo, aparece una nueva institucionalidad y se expresa una nueva idea del derecho. Los movimientos de la Primavera Árabe, los indignados españoles, Occupy Wall Street, el Parque Gezi y muchos otros han experimentado con estos elementos, a menudo de manera ingenua pero siempre a escala multitudinaria.

Deberíamos señalar, en primer lugar, que, en estos movimientos, lo que solía llamarse la composición técnica de la fuerza de trabajo –y que ahora deberíamos denominar más bien la composición técnica– de las generaciones jóvenes se define por su naturaleza profundamente social y cooperativa, así como por su precariedad. Esta composición técnica, lejos de la asimetría tradicional y su composición política, de la que ya hemos hablado, se aproxima a las experiencias políticas proponiendo directa y explícitamente el común (vivido en cooperación social, productiva y reproductiva) como modelo político para las nuevas instituciones. Paradójicamente, tales experiencias de cooperación, tales expresiones directas del común que a menudo se consideran «apolíticas» son, de hecho, eminentemente políticas. La nueva composición técnica y la nueva composición política pueden acercarse, arrojando por la borda todo el lastre de la

soberanía y la representación modernas, y descubrir así el común como base para la construcción de la sociedad.

Señalemos también, en segundo lugar, que el rechazo a la «división» de Schmitt (y, por tanto, la superación simultánea del individualismo y el corporativismo) no es meramente ideológico, sino que, para estas nuevas generaciones, se corresponde con un deseo colectivo expresado por el común, como única base legítima para las instituciones. Esta es una antropogénesis comunitaria, que parte del reconocimiento de la ontología del común hacia el proyecto de su afirmación política. Por tanto, no es cuestión de «dividir», sino que, una vez que el común es reconocido e interiorizado, se trata de «distribuirlo». Podríamos decir, revisando la famosa expresión de Agustín, in interiore homine habitat commune: el común reside en la interioridad de los humanos. El común deviene en la lucha una pasión democrática alegre, una suerte de un nuevo derecho natural.

En tercer lugar, también la producción tiende hacia el común. Argumentamos antes que la «producción del hombre por el hombre» se está convirtiendo en el factor más extendido y más productivo de la economía capitalista. Y hemos visto cómo, a medida que la producción y reproducción contemporáneas copan la vida social misma, las actividades de cuidado, afecto y comunicación devienen centrales, especialmente en sectores en crecimiento como la salud, la educación y diversas formas de servicio. Como subrayó Félix Guattari, en esta nueva era de la humanidad, la espontaneidad y la producción se juntan en una conciencia ecológica desarrollada o, más bien, una conciencia del cuidado y la interacción entre los humanos y la tierra[7].

Juntas, estas tres observaciones muestran cómo debemos construir las instituciones del común desde dentro de la multitud. Este proceso, desde luego, no es automático y su éxito no está asegurado. Deberíamos rechazar la vieja idea de una imparable transición «del socialismo al comunismo», de la que tenemos una larga y dolorosa experiencia y que, demasiado a menudo, encalló en la fase del poder estatal socialista. Sin embargo, debemos reconocer claramente todas las armas del poder acumuladas contra nosotros, y comprender que cualquier proyecto similar debe enfrentarse a un dualismo fundamental entre poder y resistencia, biopoder y biopolítica. Las instituciones se forman en las luchas y expresan su antagonismo. Lenin y Trotsky abordaron esta cuestión, no sólo al analizar la larga historia de la lucha de clases sino también y, sobre todo, cuando insistieron tácticamente en el «dualismo del poder» a corto plazo, durante la lucha bolchevique por el poder. Este es sólo un ejemplo más, pero es muy útil

para interpretar nuestra situación política. Adoptar simplemente el punto de vista de las luchas no eliminará inmediatamente la presencia del Estado capitalista que se cierne sobre nosotros. Pero reconocer el dualismo y situarnos del lado de la resistencia puede ayudarnos a organizar nuestro conocimiento del mundo y posicionarnos políticamente, permitiéndonos «estar en el mundo» con la certeza de descubrir sus reglas, medidas y mistificaciones. Sólo sumergiéndonos en la experiencia del presente, del lado de la resistencia, podremos expresar una alternativa y, apoyándonos en el común, producir subversión.

Aunque todavía no hemos tratado suficientemente la cuestión de la organización, que planteamos al comienzo de este capítulo, algunos elementos ya han salido a la luz: en primer lugar, la organización nace de las luchas, acentuando la resistencia y el antagonismo; en segundo lugar, la organización debe adoptar el común como su fundamento (y volveremos a esto después); en tercer lugar, la organización también considera al común su telos o, en realidad, su proyecto y su programa. En cuarto lugar, desde el inicio, la organización es tanto política como productiva y, por tanto, interpreta y vive dentro del emprendizaje de la multitud. Y, en quinto lugar, los términos de la organización se definen por un dualismo radical con respecto a las instituciones capitalistas de producción y mando político. La autonomía productiva y la independencia política son supuestos necesarios para la organización de la multitud.

HUELGA GENERAL

Una «huelga social» es siempre una huelga general que, como las huelgas generales del pasado, ataca inmediatamente las estructuras del poder. Es general en el sentido de que generaliza o propaga el rechazo al poder capitalista en toda la sociedad y transforma las resistencias económicas, culturales y políticas en reivindicación de poder. En una huelga social, los momentos destituyente y constituyente no pueden realmente separarse; la huelga nace contra la explotación y la dominación, pero contiene en sí misma la urgencia para crear nuevas relaciones sociales. A veces, desde luego, una huelga social es principalmente destituyente porque se centra en atacar las estructuras del poder, pero, incluso en ese caso, los elementos constituyentes son implícitos. Otras veces las huelgas sociales tienen visiones utópicas y parecen no tener en cuenta

la tarea destituyente, pero, en estos casos, la pasión y el sufrimiento se abren paso para iluminar la necesidad de antagonismo. El joven Hegel, por ejemplo, describió con acierto esta lucha a vida o muerte en el contexto de la Revolución francesa[8]. Se podría decir, siguiendo a Hegel, que, en la huelga social, la «tragedia del espíritu» deviene concreta, encarnada en esta dialéctica. O, como solían decir los viejos anarquistas: «¡Muerte al capital! ¡Libertad para los pueblos!».

Deberíamos precisar, para aquellos que tienen alguna duda, que nuestras ideas sobre la huelga social y la huelga general tienen poco en común con la grève générale teorizada por Georges Sorel[9]. Para Sorel, la violencia proletaria es, en esencia, estructuralmente diferente de la violencia capitalista y estatal. La clase obrera no debe volver a recorrer el camino burgués hacia la toma del poder que, partiendo de las instancias creativas del poder constituyente, finalmente desemboca en actos represivos del poder constituido. El concepto mismo de poder se parte en dos desde el momento en el que la toma de posesión del poder por parte del proletariado es radicalmente diferente de la forma estatal de poder. Todo ello podría ser útil si no fuera por el hecho de que, en Sorel, violencia proletaria e insurrección comunista pierden sus contenidos materiales y se definen por el individualismo y el antiintelectualismo. La grève générale realmente no tiene que ver con la lucha de clases. De hecho, el problema principal con Sorel (y los anarquistas que lo siguen) es que cree que, de la violencia y la destrucción, surgirá espontáneamente una nueva sociedad. Puede ser cierto que los proletarios tienen alas, pero son alas sobre las que pesa la subalternidad y la miseria. Para volar, necesitan liberarse y constituir juntos las bases de una nueva sociedad. En cualquier caso, nosotros entendemos la huelga general de manera completamente diferente a la de Sorel y, a diferencia de él, la vemos como un instrumento de lucha de la multitud para la construcción del común.

Pero Sorel ciertamente no fue el único autor a finales del siglo XIX y comienzos del XX que concibió el concepto de huelga como un deseo radical de transformación social. W. E. B. Du Bois interpreta las revueltas, motines, resistencias, rechazos y fugas de esclavos durante la Guerra Civil norteamericana como una «huelga general contra el sistema esclavista» (y un factor determinante en el resultado de la guerra)[10]. En Europa, después de la Comuna de París, las huelgas y revueltas sociales a menudo se integraron en la conciencia popular. Victor Hugo, Gustave Flaubert, Émile Zola y William Morris escribieron sobre el souffle insurrecional respecto a los movimientos

sociales radicales y las huelgas obreras; huelgas para poner fin a salarios de hambre y abusos insoportables, luchas que comunican y unen a todos, revueltas que devuelven a los patrones su parte del dolor y sufrimiento que las clases pobres y trabajadoras conocen demasiado bien. La fuerza destructiva es parte de toda huelga, una antigua violencia que puede transformarse en un deseo de liberación de las cadenas de la servidumbre. Las huelgas cambian con el tiempo, desde luego, pero estos elementos perduran. Y, de hecho, encontramos estos elementos en todas las formas de luchas sociales a lo largo del siglo XX: desde la Revolución argelina hasta los movimientos del Black Power y de las luchas feministas a las rebeliones estudiantiles. Eso podría explicar la fascinación hacia la Comuna de París y los Industrial Workers of the World que inspiró a tantos movimientos de la década de 1960.

La historia de las huelgas generales está animada por una pasión insurreccional y constituyente: no se trata de una pasión en el sentido de un acontecimiento carismático o taumatúrgico, sino de la pasión que late en los momentos más elevados de la ética política, en la intersección de resistencia y solidaridad, cuando espontaneidad y organización, insurrección y poder constituyente están más estrechamente unidos. Es un acto, por emplear el lenguaje de la filosofía ética, en el que la racionalidad y el amor triunfan juntos. En la pasión «huelguista», la razón crea una dinámica de libertad común y el amor genera una acción expansiva de igualdad. Los llamamientos a la coalición, tous ensemble, hablan el idioma de la razón y la libertad; las expresiones de camaraderie, compañer@s (en castellano) o sisters and brothers son el lenguaje del amor y la igualdad. La huelga general, por tanto, devuelve la piel al esqueleto desnudo del lenguaje de los derechos humanos.

Hoy, sin embargo, si el concepto de huelga general todavía pretende ser relevante, debe adoptar una nueva forma. En el pasado, las huelgas laborales se desarrollaron sobre todo en los espacios limitados y represivos de la fábrica y estuvieron fuertemente vinculados a las clases trabajadoras industriales. Hoy, desde luego, esa forma de huelga es relativamente débil. Para renovar la huelga general como un arma para la subversión y la constitución, necesitamos enfrentarnos, en primer lugar, a los poderes extractivos del capital y sus nuevas formas de explotación que investigamos en la tercera parte y, en segundo lugar, a la autonomía potencial de las fuerzas de producción y reproducción social que exploramos en la segunda parte.

El capital funciona hoy, como ya hemos explicado, principalmente a través de la

extracción de valor de la tierra y de la dinámica cooperativa de la vida social. Complementando este poder extractivo, encontramos una administración neoliberal que mezcla elementos de puro poder de mando –a menudo dirigidos por los mercados financieros pero en colaboración con la fuerza estatal– con formas plurales y fragmentadas de gubernamentalidad, formas «participativas» de poder de mando que funcionan a través de redes de micropoderes capaces de registrar e instrumentalizar las necesidades y los deseos sociales. Esta constitución capitalista neoliberal, por tanto, no sólo extrae valor de la producción y reproducción social, sino que también logra organizar el consumo y el disfrute, haciéndolos funcionales a la reproducción del capital. El dinero, las finanzas y la deuda sirven como mediaciones primarias entre la producción y el consumo, entre las necesidades sociales y las demandas de la reproducción capitalista. ¿Qué puede significar participar en una huelga hoy día, frente a esta compleja máquina capitalista? ¿Cómo podemos idear prácticas de rechazo que bloqueen los procesos de extracción e interrumpan el flujo de valorización capitalista, «haciendo daño a los jefes» y operando como un poder efectivo y material? Estas preguntan se hacen eco de las prácticas disruptivas de todas las tradiciones de la lucha obrera: rechazar las disciplinas de trabajo y practicar, entre otras armas, la abstención, el sabotaje, el éxodo.

Para reconocer cómo estas prácticas de rechazo y subversión pueden ser traducidas a las condiciones contemporáneas, necesitamos comprender, en primer lugar, que la naturaleza crecientemente social de la producción es un fenómeno de doble filo. Cuando la producción cooperativa invierte toda la vida social, cuando la jornada laboral se expande hasta incluir todas las horas de vigilia (e incluso de sueño) y cuando las capacidades productivas de todos los trabajadores parecen atrapadas en las redes del poder de mando, por un lado, parece imposible abrir un espacio para la acción independiente, necesaria para «ir a la huelga» y, aun así, por otra parte, aquellos situados en la producción y reproducción social tienen en sus manos el control de todo el aparato. Debemos idear proyectos para ocupar y bloquear la metrópolis (que se ha convertido ella misma en parte del sistema productivo) o interrumpir los flujos productivos de las redes sociales y sobrecargar las páginas web. Necesitamos entender, en segundo lugar, que, en esta matriz social, las fronteras que separan a la producción de la reproducción se están derrumbando.

Demasiado a menudo los partidos, sindicatos y teóricos marxistas del pasado han sostenido la centralidad del trabajo «productivo», insistiendo en que las luchas contra los procesos de reproducción social desde dentro no son capaces de

golpear en el corazón del poder capitalista. Tales argumentos a menudo sirvieron como excusa para excluir de la lucha «principal» a todas las luchas excepto las de los trabajadores fabriles varones y blancos: las mujeres y los estudiantes, los pobres y migrantes, gente de color y campesinos, todos han sido víctimas de estrategias políticas basadas solamente en este punto de vista. En la medida en que hoy la centralidad de la producción industrial ha sido reemplazada por la producción social, las luchas por la producción y sobre la reproducción inmediatamente se implican mutuamente y están inextricablemente unidas. Cualquier lucha laboral de nuestros días debe incluir una crítica a las divisiones (sexuales, raciales, globales) del trabajo y, a su vez, la crítica a las divisiones del trabajo debe incluir un rechazo a la extracción de valor en sus diversas formas. La naturaleza social de la producción también implica que está llegando a su fin la división convencional entre producción y consumo. Ciertamente, la relación capitalista entre producción y consumo, a menudo controlada por la deuda, debe romperse, y el campo del bienestar (incluyendo salud, educación, vivienda, servicios y diversas formas de consumo) debe transformarse en un terreno de lucha, a través de resistencias y proyectos alternativos. Pero el consumo no es el problema: el consumo es un bien social cuando se coloca en relación con la reproducción considerada de la manera más amplia posible, esto es, la sostenibilidad de la sociedad, la humanidad, el resto de especies y el planeta. Aquí podemos ver tanto la función destituyente como el trabajo constituyente de la huelga social. Y, al plantear esta definición social concreta, podemos reconocer el desmantelamiento del poder de mando capitalista sobre el consumo y la construcción en el ámbito social de una producción humana de la humanidad, no destinada al lucro.

Una huelga social, por tanto, debe ser capaz de emplear y transformar la abstracción y la extracción realizada por el capital. En otras palabras, debe ser capaz de abarcar el amplio espacio social gobernado por las finanzas, transformando la abstracción en generalidad, esto es, englobando en coalición el amplio espectro de fuerzas que se despliegan en toda la sociedad. También debe ser capaz de transformar la extracción en autonomía, bloqueando los aparatos capitalistas para capturar valor mientras fortifica las relaciones cooperativas de producción y reproducción social. Estos dos terrenos, en cualquier caso, se solapan y forman un continuo. Aunque la lucha contra la abstracción es horizontal (ampliándose socialmente) y contra la extracción es vertical (incrementando la intensidad de la cooperación social), juntas forman una poderosa máquina para la construcción del común.

Cuando, al comienzo de la era industrial, Marx analizó el modo en que las luchas obreras obligaron al «capital total» a reducir la longitud de la jornada laboral, percibió que los trabajadores eran capaces de imponer al capital una nueva relación de fuerza, y también recrearse. «Debe reconocerse», escribe, «que nuestro trabajador sale del proceso de producción diferente de cuando entró»[11]. La relación de lucha que se plantea hoy entre «capital total» (principalmente en forma financiera) y el «trabajo vivo total» socialmente explotado repite la idea de Marx: análoga a la huelga fabril dirigida a reorganizar la jornada laboral, la huelga social afronta la configuración de lo que podría llamarse la jornada laboral social. Esto podría adoptar la forma, por ejemplo, de la lucha por una renta básica garantizada, incondicional e igual para todos que, hasta cierto punto, resolvería la precariedad de la sociedad contemporánea y proporcionaría un espacio autónomo para la creación. La lucha hoy puede ser decisiva sólo en el caso de que sea capaz de quebrar el dominio capitalista sobre la vida social y crear alternativas autónomas.

Nuestro análisis, por tanto, ha llegado a un punto extraño y, en ciertos aspectos, paradójico. De un lado, está una larga historia de la huelga general, sobre cuya base se construyó el poder del movimiento obrero y, más en general, la izquierda. La huelga fue central para la definición de lo político durante más de un siglo de luchas socialistas. Del otro lado, están las luchas sociales que ahora han transformado el rostro de la lucha de clases, a medida que la producción y la explotación han devenido sociales, pero suelen carecer de interlocutor real en la izquierda. Las instituciones de la «izquierda oficial» o la «izquierda histórica» han abandonado este terreno y elegido la arena parlamentaria como el espacio exclusivo de negociación –ya no entre clases subalternas y poder sino– entre grupos de poder que se fusionan detrás de una pantalla ideológica; de modo que, cuando escuchamos a algunos que critican al neoliberalismo con honestidad y coraje, y dicen «reconstruyamos la izquierda», nos parece que esto será imposible hasta que la huelga social se haga central en el razonamiento y la práctica de lo que una vez se llamaron fuerzas políticas de la izquierda.

Nuestro breve análisis nos lleva aquí a tres puntos. En primer lugar, cada acción subversiva y cada lucha social debe sumergirse en el ámbito biopolítico, en el ámbito de la vida social, y orientarse hacia el común. La cuestión del poder viene después. El camino que debemos atravesar requiere, por ejemplo, que nos reapropiemos del capital fijo empleado en los procesos sociales productivos y bloqueemos así la multiplicación de operaciones de valorización-captura-privatización desarrolladas por el capital financiero. La reapropiación del capital

fijo significa construir el común, un común organizado contra la apropiación capitalista de la vida social, contra la propiedad privada y sus mercados; un común definido como la capacidad de gestión democrática y administración autónoma desde abajo. Este es un proceso análogo a la lucha de hace un siglo contra la reducción de los salarios relativos de los obreros industriales. Ello exigió, según Rosa Luxemburg, «luchar contra el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo», esto es, contra la producción capitalista en su núcleo fundamental. «La lucha contra el descenso de los salarios relativos», continúa, «ya no es una lucha sobre la base de la economía de mercancías, sino que la iniciativa revolucionaria y subversiva contra la existencia de esta economía es el movimiento socialista del proletariado»[12]. Para nosotros, este es un proceso de comunización.

Para construir el común, en segundo lugar, la huelga social también debe devenir política. Debe producir un «dualismo del poder», liberándose de la gobernanza neoliberal y desarrollando prácticas de contrapoder. Debe crear instituciones del ser y producir juntos, convertirse en «empresas multitudinarias». La pasión de todos los grandes movimientos multitudinarios del final del siglo XX y comienzos del XXI, incluyendo las ocupaciones y acampadas, demuestra no sólo lo que la huelga social puede significar hoy, sino también cómo puede servir inmediatamente como un instrumento para crear organización e institución. Incluso cuando han durado poco, estos movimientos han producido un deseo institucional y han puesto en movimiento una máquina constituyente que será difícil de detener.

Plantear este ámbito político en el centro del escenario lleva a un tercer punto, porque la idea misma de lo político debe ser renovada. El común viene en primer lugar, como dijimos, antes de lo político, porque sólo el común y el emprendizaje en el ámbito del común pueden transformar materialmente el mundo y tomar el control de la producción y reproducción de las subjetividades libres. El emprendizaje de la multitud está formando históricamente la base ontológica de nuestra existencia. Que no nos preocupe que la discusión se eleve a la cuestión del ser: no hay otro modo de construir la libertad y la igualdad excepto sobre la base del ser histórico, producido y continuamente reproducido en el común. Alrededor de este emprendizaje, puede recomponerse todo.

EXTREMISMO DEL CENTRO

Entre las ciencias, quizá ninguna otra se aferra más que la ciencia política a su «realismo». Tucídides, Maquiavelo, Montesquieu y muchas otras luminarias de la tradición europea respaldan esta afirmación. No obstante, las corrientes dominantes del análisis político, tal y como se han desarrollado durante los últimos siglos, han acumulado montañas de datos e innumerables descripciones de los procesos políticos y han desarrollado métodos estadísticos y modelos predictivos, empleando enfoques conductuales y sociológicos, pero no merecen ser consideradas ni científicas ni realistas. La ciencia política se ha convertido principalmente en una servidora de los poderes establecidos. No pensamos solamente en la disciplina académica, sino en el amplio abanico de periodistas, políticos y analistas de varias tendencias (incluyendo, desde luego, a muchos académicos) que diariamente proclaman el supuesto sentido común de la razón política.

Las enseñanzas de estos politólogos vulgares e influyentes gira esencialmente alrededor de tres elementos. En primer lugar, la mayoría de ellos, explícitamente o no, reafirman la «autonomía de lo político», que discutimos ya en el capítulo III, disculpando así la acción estatal, que se considera el centro exclusivo e indisputable de la vida política. En segundo lugar, generalmente prometen transmitir conocimiento desprovisto de carga valorativa. Puesto que, incluso en las ciencias naturales, debe cuestionarse toda pretensión de que las prácticas y los conocimientos son totalmente objetivos, como han demostrado de manera especialmente convincente los investigadores sobre cuestiones de género y raza, las pretensiones de objetividad en el estudio de los sistemas y comportamientos políticos pueden tener poca base –excepto para enturbiar o enmascarar nuestros propios valores políticos.

Estamos especialmente interesados, sin embargo, en un tercer punto: los politólogos afirman que pueden identificar un «centro», un punto de equilibrio y moderación, alrededor del cual debería girar toda discusión política razonable. Las elites y el pueblo, la derecha y la izquierda, nos dicen continuamente, deben desplazarse al centro porque sólo el centro puede salvar la política democrática y sus instituciones ante desafíos radicales e irracionales. Si planteamos en el eje y la relación entre la cúspide y la base del sistema político y, en el eje x, el conflicto entre izquierda y derecha, entonces sólo en el origen, donde se cruzan los dos ejes, podemos encontrar equilibrio y estabilidad, justicia y moderación. Aristóteles y Polibio sostuvieron que, sólo al tejer juntas las tres formas de

gobierno (monarquía, aristocracia y democracia), puede garantizarse la politeia, la sociedad política justa, y Weber pensó acerca del poder a través de tres formas entretejidas de legitimación (tradicional, racional-jurídica y carismática). Pero estas definiciones, antigua y moderna, de lo político (y de la política «democrática» en particular) tenían la virtud de ser dinámicas. Son reemplazadas por la pérfida afirmación que reduce la política a un centro, fijado en el tiempo e inmovilizado en el espacio. La última ola de expertos políticos ha producido, por tanto, este maravilloso resultado, eliminando el espacio para el conflicto democrático en la figura del «populismo centrista». ¡A la afirmación de que «no somos ni de izquierdas ni de derechas» le sigue «somos elite y también pueblo»![13].

Este resultado se debe, en primer lugar, a un efecto completamente ideológico, lejos del análisis libre de valores que reivindican los politólogos. El «centro» no inmoviliza la política en el sentido de que el centro no se desplace, sino en que, en cada transformación, puede asentarse si es dominada por el centro. Nótese, por ejemplo, que hoy está de moda entre periodistas, políticos y burócratas un uso inflado de la palabra revolución. No sirve sólo para vaciar el significado del término y, esperan, eliminar su posibilidad real en el presente, sino también para borrar el recuerdo de sus encarnaciones históricas en los siglos pasados. En la base de todo esto, como ha señalado Paolo Prodi entre otros, está un fenómeno mucho más amplio. Hoy el tiempo histórico parece estar comprimido y la temporalidad futura de los deseos parece borrada: el presente es eterno, inmutable y necesario. Todo esto es registrado y sobredeterminado por los poderes dominantes del soberano. Por tanto, esa historia moderna que antes se describía como la emergencia continua de conflictos sociales y la modificación repetida de estructuras constitucionales debe paralizarse alrededor de un centro político celebrado como el Edén del equilibrio[14].

La insistencia en el «centro» tiene efectos similares sobre el espacio. La idea general es que los sistemas políticos, al centrarse, se asientan alrededor de valores consolidados y jerarquías inmutables. Los partidarios del centro hacen sonar la alarma, azuzando el miedo al cambio y el terror ante lo nuevo, insistiendo en la necesidad de estabilidad. «Hoy, en la Europa sacudida por la crisis», escriben Giorgos Katsambekis y Yannis Stavrakakis en medio de la crisis griega, «son los defensores institucionales de la "política moderada" quienes construyen una visión maniquea de la sociedad, desechando casi cualquier desacuerdo considerándolo irracional y populista, y deviniendo ellos mismos cada vez más radicalizados y excluyentes»[15]. La legitimación no se construye

alrededor de elementos de consenso y participación, sino que se confía a la autoridad encargada de alejar el peligro que nos acecha a todos, renovando una larga tradición de los usos políticos del miedo, desde Thomas Hobbes hasta Carl Schmitt.

La insistencia en el «centro» político es más poderosa si cabe al combinarse con el equilibrio prescrito por la teoría económica neoliberal. La idea reaccionaria del equilibrio y la estabilidad aplicada a la relación entre Estado y poblaciones también tiene una larga historia. La idea administrativa alemana del cameralismo, por ejemplo, celebraba esa estabilidad, como también la celebró Friedrich Hayek. Pero hoy la fuerza del centro y el equilibrio es más inflexible. La economía y la política se mezclan en una suerte de transvalorización anárquica del individualismo que, paradójicamente, produce una imagen de orden social que, en gran medida, es determinista. El «centro», por tanto, pierde las pocas posibilidades que quedaban de abrirse a cualquier lado, arriba o abajo, a la derecha o a la izquierda. Es el producto y la marca de un proceso económico necesario. ¡Sería un desastre si las cosas marcharan de forma diferente!

Deberíamos dejar claro que este proceso de legitimación de un centro estable y «moderado» mantiene a distancia esas imágenes de miedo y violencia que prepararon su llegada, incluso aunque las emplee. ¿Qué puede parecer más «centrado» y pacífico que haber experimentado el miedo y el terror y ahora estar en calma y equilibrio? El cinismo que anima al realismo político centrista, en esta danza entre el terror y la calma, nos ofrece quizá la mejor clave para interpretar el «centro» neoliberal y la medida de su «extremismo». Todas las posiciones políticas deben congregarse en el gobierno del centro: «No hay alternativa». ¿Qué hay más cínico que este dictum? Todo valor que no se reduce al «centro» debe ser excluido, desterrado.

Este centro «no violento» está lejos de esa idea de estabilidad y equilibro garantizados por Dios o por el orden principesco que, a menudo, tuvo que afianzarse con terrible violencia. Está lejos de la sangrienta represión de los rebeldes campesinos en nombre del protestantismo. A aquellos que pidieron una explicación por la masacre, Martín Lutero respondió, «Es lamentable que se trate con tanta crueldad a esas pobres gentes, pero ¿qué otra cosa podemos hacer? Es necesario, y Dios así lo quiere, que se les inspire miedo y temor». Hoy el miedo se extiende entre las personas de manera diferente al comienzo de la modernidad y, a menudo, ahora el dinero reemplaza a los mercenarios. Pero así

es, y como continúa Lutero: «De no ser así, Satán traería desdichas aún peores»[16].

¿Es todavía posible que el conocimiento político, más allá del «extremismo del centro», avance por los vericuetos de la historia y emprenda el proyecto de transformarla? Aproximadamente, en el periodo en el que Lutero incitó a sus mercenarios a masacrar a los campesinos, Maquiavelo transformó lo político en pasión e imaginación del común. Lo político se constituye, según nos enseñó, mediante el deseo de la multitud, por ejemplo, en la revuelta de los Ciompi, los cardadores que lucharon contra los propietarios del mercado[17]. Podría ser mejor decir que «se apropian» de lo político porque esto realmente implica reclamar el espacio de la política para aquellos que no tienen lugar en ella, poniendo en riesgo sus vidas, luchando por la liberación de la miseria y el sometimiento, sin miedo[18]. Eso significa postular el deseo en las luchas y afrontar los riesgos de la lucha, dentro de la correlación de fuerzas y sus incertidumbres, con la convicción de que la libertad y el común siempre son materialmente probados y construidos en la lucha. Sólo esta política puede ser arrebatada de las manos de Satán con el que nos amenazó Lutero.

[1] Al igual que nosotros, tanto Ernesto Laclau como Alain Badiou señalan la crisis de la política moderna y la urgencia que tienen los movimientos por descubrir un marco político alternativo. Sin embargo, llegan a conclusiones diferentes a las nuestras y, en cierta medida, opuestas. La concepción del populismo de Ernesto Laclau comienza, al igual que nuestro concepto de multitud, a partir del reconocimiento de la heterogeneidad del campo social, es decir, el hecho de que no hay un solo sujeto que pueda o deba unir a todos los implicados en la lucha política. Sin embargo, se aleja de nosotros al rechazar el terreno de la inmanencia, es decir, la perspectiva de que pueda organizarse con eficacia la multiplicidad de subjetividades sociales en lucha, crear instituciones duraderas y, finalmente, constituir nuevas relaciones sociales. En cambio, Laclau sostiene que es necesario un motor trascendente, una fuerza hegemónica que organice desde arriba las subjetividades sociales plurales y las haga converger en «el pueblo», que considera –con razón– un significante vacío. Esta creación del pueblo, afirma, es el acto político por excelencia. Nuestra principal objeción es que la multitud de subjetividades sociales no debería (y, en última instancia, actualmente no puede) organizarse como un sujeto unido desde arriba por un poder hegemónico; en cambio, nosotros sostenemos que las subjetividades

sociales tienen el potencial de organizarse como una multitud (no un pueblo) y crear instituciones duraderas. En efecto, culpamos a Laclau por aferrarse a las categorías de la política y la soberanía modernas, sin poder transformarlas lo suficiente. Véase, principalmente, E. Laclau, On populist Reason, Verso, 2005.

Alain Badiou, como Laclau, se centra en la ausencia contemporánea de una instancia política unificadora, pero, para él, la fuerza que impulse la recomposición de todas las partes dependerá de la irrupción del acontecimiento. El acontecimiento revolucionario en Badiou solo puede ser concebido en su pureza, otro «significante vacío», esta vez vaciado de la acumulación de resistencias y luchas. En esencia, el acontecimiento proviene, para Badiou, del exterior, como un dios descendido a la tierra, no un Cristo construido a partir del rechazo a la esclavitud y el sufrimiento bajo el mando imperial, no un Robespierre que transforma el odio al Antiguo Régimen en justicia ni un Lenin que es el producto de un siglo de luchas de clase por el pan y por el odio popular hacia la guerra. En nuestra opinión, el acontecimiento no es algo extraordinario sino una producción cotidiana de quienes luchan. El poder revolucionario se construye a través de prácticas subversivas críticas y una paciente excavación que penetra en las vísceras de la producción social y las luchas sociales que producen riqueza y subjetividades. De ese continuo movimiento de resistencia deriva la crisis del Estado moderno, que hemos descrito antes. Para Badiou, como Laclau, permanece intacto el esquema esencial de las concepciones modernas del Estado, la política y la soberanía. Véase, principalmente, Alain Badiou, Being and Event, trad. Oliver Feltham, Continuum, 2005, y Logic of Worlds, trad. Alberto Toscano, Continuum, 2009.

[2] Cornelius Castoriadis, L'Institution imaginaire de la société, Seuil, 1975, pp. 7-8. Para un argumento análogo fundado sobre una base «histórico-descriptiva» en lugar de «analítica», véase Claude Lefort, L'Invention démocratique, Fayard, 1981.

[3] Además, aunque reconocer la superposición y mezcla de lo privado y lo público permite a los realistas jurídicos un medio para reconocer los derechos de los demás y la acción estatal legítima, el vínculo lleva a Pasukanis a sostener que la abolición de la propiedad privada también requiere la abolición del Estado, una posición que ciertamente no le ganó favores entre Stalin y su círculo más próximo. Posiblemente, la conexión subterránea entre Cohen y Pasukanis no sea tan paradójica cuando recordamos que la ortodoxia del Estado soviético, a la que se oponen los realistas jurídicos, era hostil a Pasukanis, quien fue ejecutado por

orden de Stalin en 1937.

[4] Véase Evgeny Pashukanis, The General Theory of Law and Marxism, Transaction, 2007, esp. cap. 4, «Commodity and Subject». Para una lectura sistemática de Pasukanis, y sobre la importancia de la propiedad privada para el marco general de la ley burguesa, véase Antonio Negri, «Rileggendo Pasukanis», en La forma stato, Feltrinelli, 1977, pp. 161-193. Respecto a la opinión de Hans Kelsen sobre Pasukanis, véase The Communist Theory of Law, Stevens & Sons, 1955, pp. 93-94.

[5] Walter Benjamin, «Critique of Violence», en Reflections, trad. Edmund Jephcott, Schocken Books, 1986, p. 281.

[6] Carl Schmitt, «Nehmen, Teilen, Weiden», en Ernst Forsthoff (ed.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953, pp. 95-113.

[7] Félix Guattari, The Three Ecologies, trad. Ian Pindar y Paul Sutton, Athlone, 2000.

[8] Véase Georg Lukács, The Young Hegel, trad. Rodney Livingston, MIT Press, 1976, y Antonio Negri, Stato e diritto nel giovane Hegel, CEDAM, 1958.

[9] Georges Sorel, Reflections on Violence, ed. Jeremy Jennings, Cambridge University Press, 1999.

[10] W. E. B. Du Bois, Black Reconstruction in America, Oxford University Press, 2014, p. 51.

[11] K. Marx, Capital, trad. Ben Fowkes, Penguin, 1976, vol. 1, p. 415.

[12] Rosa Luxemburg, «Introduction to Political Economy», en The Complete Works of Rosa Luxemburg, ed. Peter Hudis, trad. David Fernbach, Joseph Fracchia y George Shriver, vol. 1, Verso, 2013, pp. 89-300, cita en p. 286.

[13] Para argumentos similares sobre el extremo centro, véase Tariq Ali, The Extreme Centre: A Warning, Verso, 2015, y Étienne Balibar, que emplea el término en varias obras, incluyendo el prefacio a Carl Schmitt, Le Léviathan dans la doctrine de l'état de Thomas Hobbes, Seuil, 2002, p. 11, y Politics and the Other Scene, Verso, 2002, pp. 44-45. En otras épocas, Seymour Lipset y

Theodor Geiger también emplearon el término para analizar las raíces del fascismo. Véase Seymour Lipset, Political Man, Doubleday, 1960, y Theodor Geiger, «Panik im Mittelstand», Die Arbeit 7 (1930), pp. 637-639.

[14] Véase Paolo Prodi, Il tramonto della rivoluzione, Il Mulino, 2015.

[15] Giorgos Katsambekis y Yannis Stavrakakis, «Populism, Anti-populism and European Democracy: A View from the South», 23 de julio de 2013 [https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/giorgos-katsambekis-yannis-stavrakakis/populism-anti-populism-and-european-democr].

[16] Martín Lutero, «To John Rühel at Mansfeld», 23 de mayo de 1525, en Preserved Smith, The Life and Letters of Martin Luther, Houghton Mifflin, 1914, pp. 163-164.

[17] Véase nuestra lectura de Maquiavelo sobre la revuelta de los Ciompi en Commonwealth, Harvard University Press, 2009, pp. 51-53. Sobre esta temática general, véase también el inserto del preámbulo a la segunda parte sobre lo que significa «desde abajo».

[18] Sobre «la parte de los sin parte», véase Jacques Rancière, Disagreement, trad. Julie Rose, University of Minnesota Press, 1999.

CAPÍTULO XIV

El reformismo imposible

Durante más de un siglo, el reformismo se ha planteado como el único camino razonable y efectivo, según el supuesto realismo político de la izquierda oficial y socialista. El realismo dicta, según ellos, acomodarse al control capitalista: participar en el gobierno, respetar la disciplina capitalista y crear estructuras para que los trabajadores y las empresas colaboren de modo que salarios, condiciones laborales y bienestar social puedan mejorarse de manera progresiva y segura. Este realismo ha resultado ser muy poco realista. El reformismo bajo esta forma ha demostrado ser imposible y los beneficios sociales que promete, una ilusión.

Hoy el ámbito de la reforma parece completamente perdido para la izquierda. Una razón es que «reforma» es uno de los términos evocados con más frecuencia en el léxico político neoliberal y, de hecho, se ha convertido en el referente de la obsesión neoliberal con el «centro». En manos neoliberales, el reformismo ha venido a significar, principalmente, que el control pasara de los Estados a los mercados financieros, acompañado por formas de violencia en ocasiones ocultas pero las más de las veces abiertas. Las reformas de mercado en la Europa oriental postsocialista, defendidas por Jeffrey Sachs y otros, por ejemplo, adoptaron la forma de una «terapia de choque». Ciertamente, esto tiene poca relación con lo que significó la reforma entre las fuerzas progresistas de los siglos XIX y XX.

El término ha sido usurpado, y sus resultados a veces son casi exactamente lo opuesto de lo que buscó el reformismo socialista en el pasado.

Otra razón por la que el reformismo progresista parece imposible hoy es que el sujeto político que defiende las reformas según las viejas concepciones socialistas, la clase obrera organizada, se ha marchitado. Como argumentaremos más adelante, una vez separado de las subjetividades de clase obrera, el reformismo socialista se convirtió en un mero mecanismo de gestión del desarrollo capitalista, casi indistinguible del neoliberalismo.

No hay necesidad, sin embargo, de que la crítica del reformismo lleve a nadie a repetir los viejos debates reforma-o-revolución que tanto enconaban a nuestros abuelos. Necesitamos saber cuánto han cambiado las condiciones de la producción social y, por tanto, conocer cuál es el potencial para la acción política. Aquellos «radicales» que todavía atruenan contra cualquier tipo de reformismo están comprometidos con una idea de revolución tan imposible (e indeseable) como las viejas ideas de reforma. Nuestro argumento es que, sobre la base de las subjetividades de la producción y reproducción social contemporáneas, los conceptos de reforma y revolución deben ser repensados, y que los dos procesos no sólo pueden, sino que deben marchar juntos. Esta es la ruta del realismo político.

ARREGLAR EL SISTEMA

Antes de explorar lo que puede significar hoy la reforma, deberíamos esbozar brevemente algunos aspectos clave de la historia del reformismo socialista. Ya en la segunda mitad del siglo XIX, los revisionistas socialistas eligieron, contra las fuerzas marxistas y revolucionarias, un camino «realista» de negociación en pos de reformas económicas. Desde ese tiempo, las estrategias socialdemócratas han demostrado ser un fracaso total y han agravado la enfermedad terminal del socialismo. Consideremos tres escenas del fracasado reformismo del siglo XX.

ESCENA PRIMERA: EL REVISIONISMO NACIONALISTA DE COMIENZOS DEL SIGLO XX. Cegados por las ventajas económicas que conllevaría participar e incluso liderar el destino industrial de la nación, los socialdemócratas en Alemania, Francia, Inglaterra e Italia apoyaron las iniciativas militares de la Primera Guerra Mundial. Esto fue mucho más allá de las acciones de los sindicatos que defendían los intereses empresariales y, de hecho, supuso confundir los intereses de los trabajadores con el supuesto interés nacional. Estos socialdemócratas abandonaron el espíritu internacionalista de la lucha obrera y aplaudieron con entusiasmo las aventuras imperialistas y coloniales de sus naciones. Dieron la espalda a la herencia de lucha y solidaridad para abrazar la disciplina militarista y las insignias del opresor. Tanto si su bando

ganó como si perdió la guerra, traicionar el medio siglo anterior de luchas del movimiento de los trabajadores fue un acto criminal. En este caso, el concepto de nación y la dedicación a su identidad hicieron fracasar al reformismo socialista.

ESCENA SEGUNDA: REFORMISMO SOCIALDEMÓCRATA POSTERIOR A LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL. La conferencia de 1959 de Bad Godesberg, en la que el Partido Socialdemócrata de Alemania abandonó su oposición al capital y adoptó políticas de colaboración, es un símbolo del punto de vista reformista de que la única ruta «realista» posible es la plena colaboración con la gestión capitalista de la producción económica. Los sindicatos de los partidos socialdemócratas se ofrecieron como aliados fiables en el mundo económico y político del capitalismo. Este reformismo elevó el nivel de subordinación y explotación de la clase obrera en las fábricas y en la sociedad, mientras los líderes socialdemócratas alababan los exagerados beneficios de la productividad de los trabajadores (lo cual trajo un sufrimiento insoportable) y la creciente disciplina en sus vidas. En el proceso, los socialdemócratas también participaron en los imperialismos agresivos y la defensa de los poderes coloniales (desde Argelia hasta Vietnam), desvelando señales de continuidad con las viejas culturas del fascismo y el conservadurismo. Las luchas anticoloniales y antiimperialistas salieron finalmente victoriosas en este periodo, pero sin la ayuda de los partidos socialdemócratas europeos y norteamericanos, que inmediatamente abrieron las oficinas del neocolonialismo.

ESCENA TERCERA: NEOLIBERALISMO DESPUÉS DE LA GUERRA FRÍA. Después de 1989, los socialdemócratas, comenzando con el Partido Laborista británico y el norteamericano Leadership Council del Partido Demócrata, legitimaron las políticas neoliberales más feroces y asumieron las posiciones del capital financiero global. El desmantelamiento de las estructuras domésticas de bienestar y la imposición del Consenso de Washington en el exterior definieron las políticas de los nuevos socialdemócratas. Todavía hoy se perciben las graves consecuencias de esta decisión de suscribir y garantizar el modelo neoliberal. La socialdemocracia se convirtió en un instrumento directo de la gobernanza neoliberal y condenó a los trabajadores a infernales condiciones laborales y salarios precarios. Al confiar la sociedad a un mercado

cruel y corruptor, no sólo destruyeron las instituciones de bienestar y generalizaron la precariedad laboral y social, sino que también renunciaron incluso a fingir que representaban los intereses de los trabajadores.

El fracaso del reformismo en el siglo XX, sin embargo, no sólo fue responsabilidad de la socialdemocracia. También se debió a los desastres de lo que podría llamarse «reformismo revolucionario». La Revolución bolchevique, por ejemplo, confió la puesta en práctica de reformas a un Estado que afirmaba ser socialista, pero fracasaron tan dramáticamente como las de las socialdemocracias europeas occidentales o, más bien, funcionaron como un motor de modernización que, en última instancia, se plegó a un «control planificado» del desarrollo capitalista, que primero fue industrial y después financiero. Una revolución exitosa nos legó un reformismo fracasado. Y fue así porque sus reformas meramente repitieron el estribillo europeo occidental sobre la acumulación de capital. En este caso, podemos ver que el proceso de reforma que decía beneficiar a las clases trabajadoras fracasó, y que un sistema de poder de mando dictatorial ocupó su lugar. La revolución socialista se derrumbó, paradójicamente, en su intento de reformar el capitalismo.

El resultado desastroso del reformismo socialista (junto con lo que llamamos «reformismo revolucionario») se confirma también por el camino que ha emprendido el socialismo chino en la era post-Mao. En Tiananmen, en 1989, los estudiantes y trabajadores democráticos exigieron que se adoptara de nuevo la vía revolucionaria, no en su forma ideológica sino en la de una democracia multitudinaria. La respuesta de quienes estaban en el poder, desde luego, no fue sólo la represión, sino también embarcarse en una fase ulterior del desarrollo capitalista, que mezclara el desarrollo industrial con el control del capital financiero. Cuando los estudiantes y obreros fueron derrotados, el régimen socialista chino entró en el gran juego de la globalización neoliberal[1].

Por tanto, diversos reformismos socialistas han intentado arreglar el sistema desde dentro, a menudo colaborando con las fuerzas políticas y económicas del capital, mejorando gradualmente las vidas de los trabajadores, suavizando las peores formas de dominación y elevando las perspectivas sociales de todos. Estas experiencias han demostrado, sin embargo, que el capital no puede reformarse: el sistema se estabiliza, como la mesa de la ruleta en el casino. Siempre gana la casa.

INSTITUIR CONTRAPODERES

¿Es entonces imposible la reforma? Nuestro selectivo esbozo inicial de los reformismos socialistas del siglo XX ciertamente indica que podría serlo. De hecho, parece que la reforma, al igual que otros conceptos políticos como democracia, libertad y lucha de clases, ha sido vaciada de significado. Necesitamos volver a algunas experiencias realistas exitosas en esta historia, para confirmar que un auténtico reformismo (tanto en contextos revolucionarios como socialdemócratas) requiere la institución de contrapoderes.

Los resultados de las experiencias socialistas soviética y china, con una dictadura estatal para gestionar el desarrollo capitalista, ciertamente no caracterizan a las experiencias revolucionarias desde el comienzo. Lenin, por ejemplo, imaginó un sistema de gobernanza organizado alrededor de contrapoderes –sóviets contra el Estado y trabajadores contra el capital– que pondrían en movimiento una transformación tanto del Estado como del capital. Un dualismo de poder o, mejor, una pluralidad de poderes iniciaría un proceso emancipador de las masas trabajadoras, liberándolas del sometimiento y la miseria. En varios periodos de la experiencia china, especialmente durante la Revolución Cultural, el establecimiento e institucionalización de contrapoderes, formaciones antagonistas dentro y contra el Estado impulsaron procesos reales de reforma social y política. El subsiguiente desarrollo socialista en ambos países, desde luego, aplastó las esperanzas de reforma democrática bajo las botas de dictaduras cada vez más opresoras, pero eso no niega la efectividad real de los contrapoderes en periodos anteriores[2].

Los contrapoderes activos también son responsables de los pocos éxitos del reformismo socialdemócrata. Se podrían tomar en consideración, por ejemplo, el periodo del New Deal en Estados Unidos y el desarrollo de las políticas de bienestar en Europa como experimentos reformistas exitosos (incluso aunque sea en términos limitados y ambiguos) en la medida en que adoptaron medidas de participación política y crecientes niveles de bienestar social. El New Deal no fue tanto una respuesta a la crisis de circulación que estalló en Wall Street en 1929 ni a los desequilibrios de oferta y demanda o cualesquiera otros criterios objetivos. Fue, más bien, la respuesta a una crisis política creada por el poder del trabajo organizado, especialmente por los sindicatos más combativos, cuyo poder de persuasión se vio bajo una nueva luz tras la victoria de la Revolución

rusa. La combatividad sindical (en ciertos aspectos y durante un tiempo limitado) creó un «dualismo de poder» que amenazó no sólo la producción de beneficios sino también la conservación de las condiciones principales de reproducción social capitalista. El establecimiento de contrapoderes dictó, por tanto, las pautas de un proceso que transformó la constitución material en términos económicos, sociales y políticos, ampliando la participación política, revisando algunas jerarquías sociales y cambiando los términos de la distribución de la riqueza social –todo ello de manera limitada y temporal pero, no obstante, real–. Los procesos del siglo XX que darían lugar a los Estados de bienestar en Europa y otras partes del mundo más adelante fueron también impulsados, en gran parte, por la formación de un movimiento obrero militante y organizado como contrapoder. El capitalismo puede, de hecho, y así lo muestran estos ejemplos, ser reformado, no por sí mismo, sino cuando es empujado y amenazado desde dentro por contrapoderes.

Deberíamos notar que, aunque estos ejemplos ilustran los efectos reformistas de los contrapoderes, también son un reflejo distorsionado: en estas experiencias, todo lo que era democrático y común en las nuevas formas de vida y los nuevos modos de producción, y todo lo que se experimentó como resistencia y revolución, vino a ser representado generalmente como lo público, esto es, principalmente como acción estatal. Pero donde hubo reformismo real, como hemos visto, no sólo se produjo un antagonismo con lo privado, sino también luchas contra lo público (el garante del poder privado del capital) y resistencia frente al Estado. Tanto el «socialismo realmente existente» como la política «liberal» quedaron enredados sin escapatoria en la dialéctica público-privado y acabaron reproduciendo la «tragedia de lo público», esto es, la continuación de lo público como prerrogativa soberana, a menudo mal representada como el común o confundida como representante e intérprete de las subjetividades sociales de producción y reproducción.

Cuando subrayamos la institución de contrapoderes, deberíamos reconocer que esto es característico de una historia mucho más larga de resistencia y liberación, que define una modernidad alternativa frente a la historia moderna dominante[3]. El largo arco del humanismo europeo, por ejemplo, desde las ciudades italianas enfrentadas al emperador alemán en los siglos XIII y XIV hasta las ciudades holandesas enfrentadas al Rey Católico en el siglo XVII, muestra la efectividad de los reformismos que traen el poder de vuelta a la sociedad. Y, en ciertos aspectos, esta trayectoria continúa con las revoluciones modernas, desde la revuelta de los esclavos haitianos contra Francia y la rebelión

de las colonias americanas contra la Corona inglesa, hasta las revoluciones inglesa y francesa[4]. En las victorias y derrotas, la característica clave es que cada una crea instituciones de contrapoder.

Deberíamos añadir a la historia más reciente de la altermodernidad otros ejemplos, como Solidarność en Polonia, los zapatistas en Chiapas, los cocaleros bolivianos, los movimientos de 2011 (desde la plaza Tahrir hasta la Puerta del Sol y el parque Zuccotti) y muchas otras iniciativas que siguen la vía de instituir contrapoderes. Un elemento crucial añadido por las luchas contemporáneas es la insistencia en que los contrapoderes deben siempre ser plurales y estar vinculados a una coalición. Las instituciones de contrapoderes, en los términos que articulamos en el capítulo III, plantean una reivindicación no soberana del poder. Esto no quiere decir, desde luego, que el poder soberano gobernante quede intacto y los contrapoderes ocupen un ámbito social separado, sino que la propia soberanía resulta inoperativa o queda destruida. Y además, en esta larga historia, la creación de contrapoderes acompaña a la invención de nuevas instituciones no soberanas.

El potencial de un poder no soberano es que nos permite desechar, con mayor efectividad, los viejos debates sobre reforma versus revolución. Ya hemos establecido, por una parte, que la idea vieja y supuestamente realista de reforma que se acomoda al dominio capitalista es una ilusión, y que la única reforma efectiva resulta de la institución de contrapoderes que pueden amenazar a los poderes dominantes y forzarlos a transformarse. Necesitamos mirar ahora al otro lado. El concepto de revolución opuesto a la reforma se fundamenta, la mayor parte de las veces, en una asunción del poder soberano: sólo un nuevo poder soberano podría desafiar al orden dominante, soberanía contra soberanía y, además, sólo un poder soberano podría romper con el presente e introducir lo nuevo. Está de moda hoy, de hecho, plantear este argumento en términos teológicos: nunca hemos sido seculares, afirman muchos académicos, y el propio pensamiento político moderno tiene una base teológica[5]. Estamos de acuerdo en que muchos conceptos políticos modernos –la soberanía sería la más importante entre ellos– tienen una base teológica, pero los autores que insisten en la teología política, demasiado a menudo, confunden el ser con el deber ser, descripción con prescripción. Reconocemos, en otras palabras, que soberanía es un concepto teológico, y esa es, precisamente, ¡la razón por la que necesitamos destruirla! Un concepto de revolución basado en la soberanía, por volver a nuestro argumento, es un concepto vacuo de revolución que se opone a una idea igualmente vacía de reforma.

Necesitamos entonces construir una revolución no soberana, que se superponga y se mezcle con la acción reformista –donde reforma significa instituir contrapoderes–. Definir la constitución como un juego de contrapoderes plurales significa destruir la naturaleza trascendente, monárquica e indivisible del poder y arrebatar a todo soberano la posibilidad de actuar, «en última instancia», sobre la sociedad y el Estado. Por el contrario, esa definición permite pasar al ámbito de la producción y reproducción social, y su dinámica de contrapoderes se combina con la composición de la sociedad y la actividad productiva. Debería quedar claro que no somos reformistas en el sentido neoliberal ni en el sentido del socialismo tardío ni meramente intentamos paliar los peores excesos del capitalismo, hacer que los políticos sean más representativos respecto a sus electorados, refundar los partidos tradicionales, o algo similar, sino que nuestra reforma apunta a un proceso revolucionario que hace que las subjetividades sociales existentes, en todas sus diferencias, compongan un nuevo Príncipe y sean autoras de la estrategia que pone en movimiento iniciativas y prácticas de reforma.

Después de afirmar que la constitución de la multitud consistirá en una construcción de contrapoderes, tendremos entonces que volver al estado actual de las luchas. En esta situación, el juego de contrapoderes no puede concebirse como armónico o lineal, sino que siempre debe funcionar de manera antagonista, en un esfuerzo por subvertir la soberanía capitalista; una subversión que desplaza la lucha y la perspectiva de transformación, desde el eje horizontal de las luchas sociales al eje vertical de la lucha por el poder. Los contrapoderes expresados por la multitud de productores y reproductores (que finalmente actúan como un nuevo Príncipe) desarrollan así proyectos y expresan su fuerza dentro y contra los lugares de dominación, que se amplían horizontalmente a lo largo de la sociedad y emergen verticalmente como formas de mando. Un nuevo Príncipe debe (1) atacar el eje vertical y vaciar su poder represivo, y (2) construir contra él contrapoderes formados en el eje horizontal de la producción y reproducción social; (3) sólo entonces, cuando culmine la construcción de contrapoderes, un nuevo Príncipe podrá iniciar un proceso de poder constituyente.

Puede parecer utópico proyectar un proceso de transformación o, en realidad, una tendencia hacia la constitución de nuevas relaciones sociales, fundamentada en subjetividades sociales existentes y emergentes. Sin duda, no hay nada seguro en este proceso. Lo vemos más bien como una apuesta –parie, como diría Blaise Pascal– que Pierre Bourdieu traduce en un proceso de toma de decisiones

política basada en la acumulación de resistencias, luchas y deseos de liberación de la que hemos sido testigos en el mundo contemporáneo[6]. En este sentido, proponemos hoy un reformismo subversivo como un ejemplo de realismo político.

INDIGNACIÓN EN LA NIEBLA DE LA GUERRA

Un objetivo de cualquier reformismo consiste en limitar la violencia y destrucción creadas por los poderes dominantes e idear mecanismos efectivos para la protección social. Pero, antes de construir armas de autodefensa y contrapoderes efectivos, antes de tocar zafarrancho, necesitamos aclarar las formas contemporáneas de violencia y reconocer cómo ya se está luchando contra ellas.

Cuando Carl von Clausewitz escribe sobre la niebla de la guerra, intenta captar la incertidumbre de las incursiones bélicas y la incapacidad de comandantes y combatientes en el campo para evaluar claramente las relaciones de fuerza[7]. Hay otra niebla de la guerra, sin embargo; una niebla ideológica que oculta formas múltiples de violencia, haciéndolas invisibles para los observadores externos e incluso para quienes las sufren. Algunas formas extremas de violencia, actos espectaculares de brutalidad, desde luego, se alzan muy por encima de la niebla y, sin duda, debemos denunciarlas. Pero no nos centremos demasiado en los acontecimientos excepcionales. Necesitamos abordar todas las formas de violencia: guerras civiles, guerras imperiales, guerras raciales, violencia de ejércitos y milicias, abusos de la policía y de los violadores, guerra contra las mujeres, ataques a personas LGTBQ, ataques terroristas de supremacistas blancos y fundamentalistas islámicos, violencia de las finanzas capitalistas, encarcelaciones o degradación ecológica, y la lista continúa. Necesitamos también entrenar nuestra visión para ver –especialmente dentro de la niebla– y desvelar las cotidianas, sistemáticas y sistémicas formas no espectaculares de violencia: lo que Slavoj Žižek llama la violencia objetiva de los sistemas dominantes de poder que, a veces, se aparece en la forma de crímenes sin perpetrador[8]. Las auténticas batallas deben librarse dentro de la niebla[9].

La indignación es un primer paso para encontrar modos adecuados de resistencia. El arte y el activismo a menudo se combinan para revelar y protestar ante la violencia y la guerra. En el centro del Guernica de Picasso, una mujer asoma por la ventana y sostiene una lámpara para iluminar la destrucción y el sufrimiento. En algunos aspectos, el cine documental se ha convertido en la forma artística central de la indignación. La indignación, sin embargo, no es meramente el grito de la víctima, el arma de los más débiles. Nuestra hipótesis de que el poder siempre viene después significa que el poder actúa para bloquear el desarrollo de subjetividades libres: el objetivo de la violencia del poder es contener y minar el potencial de aquellos que resisten y luchan por su propia libertad. La indignación es una primera expresión de fortaleza[10].

Pero la indignación no basta. Para desarmar a los perpetradores, necesitamos forjar nuevas armas. La crítica de la violencia requiere, en otras palabras, crear nuevos contrapoderes. Y ni siquiera eso es suficiente. La resistencia debe contribuir a la constitución de nuevas subjetividades, es decir, al proyecto de su liberación. Abordaremos este argumento en el capítulo XV, pero intentemos ahora realizar un catálogo (por supuesto, parcial y esquemático) de algunos de los ejes de violencia visible e invisible que asolan nuestras sociedades, junto con algunas de las luchas emergentes contra ambas[11]. Desde el punto de vista de estas luchas, surgen líneas transversales de coalición que podemos construir a lo largo de estos diferentes ámbitos y fronteras nacionales. Construir coaliciones en un marco interseccional e internacional es el primer paso hacia la creación de contrapoderes[12].

Los actos criminales de brutalidad policial contra la gente de color en Estados Unidos, contra Michael Brown, Eric Garner, Freddie Gray, Tamir Rice, Philando Castile y muchos otros más han ocupado recientemente el centro de atención. Pero, desde luego, la brutalidad policial contra hombres y mujeres negros en Estados Unidos no es nueva; la novedad está en las tecnologías empleadas de manera generalizada, como las cámaras de vídeo en los teléfonos que permiten que se viera esta violencia y se propagara un movimiento masivo de indignación. Y la violencia policial contra la gente de color de ningún modo se limita a Norteamérica. «Tenemos un Ferguson cada día», afirma Ignacio Cano respecto a los asesinatos de negros a manos de la policía en las favelas de Brasil[13]. Ciertamente, los perpetradores de todas estas muertes deberían responder judicialmente. Pero, en la niebla, nos esperan batallas igualmente importantes. Necesitamos entrenar nuestros ojos no sólo, y quizá ni siquiera principalmente, para ver la brutalidad policial (como un acontecimiento excepcional) o incluso

para percibir la cultura policial de impunidad que hace posibles tales actos de brutalidad, sino también para detectar la violencia normalizada y cotidiana de la policía y los tribunales y sistemas carcelarios[14]. Controles de tráfico, arrestos por posesión de drogas, sentencias desiguales, violencia rutinaria en las prisiones, políticas de vivienda, sistemas educativos segregados racialmente, estas son algunas de las escenas de violencia racial sobre las que necesitamos disipar la niebla. Generar indignación contra el racismo silencioso e institucionalizado es un objetivo importante de las formas contemporáneas de activismo antirracista. Black Lives Matter, BlackOUT Collective y Movement for Black Lives son algunas de las organizaciones activistas en Estados Unidos que ya están construyendo caminos en esta dirección[15].

La violencia sexual, de manera similar, se visibiliza más en los casos de brutalidad espectacular, como la violación, en 2012, de Jyoti Singh Pandey en un autobús en Nueva Delhi, que alcanzó una difusión global. Los perpetradores de tales crímenes deben ser procesados y, a veces, el horror puede llevar a los legisladores a aprobar leyes más duras. Pero la mayor parte de la violencia sexual tiene lugar dentro de la niebla, incluso cuando produce muertes en masa, como el feminicidio de cientos de mujeres y niñas en Juárez (México). «Nadie presta atención a esos asesinatos», escribió Roberto Bolaño en su relato ficcionalizado, «pero en ellos se esconde el secreto del mundo»[16]. Sin duda, la visibilización de casos espectaculares puede llevar a que las mujeres «asocien el peligro a los lugares públicos», escribe Kristin Bumiller, «pese al hecho de que la mayoría de asaltos físicos y sexuales tienen lugar en el ámbito privado», cometidos por conocidos de la víctima[17]. Combatir la violencia sexual cotidiana y rutinaria –incluyendo la violación en campus universitarios, los abusos por parte de maridos y padres en el hogar, los entornos amenazantes para las chicas y, por supuesto, la limitación de los derechos reproductivos– es tan importante como protestar contra los casos de brutalidad más espectaculares. Podemos trazar el perfil de un ciclo internacional emergente de luchas: la manifestación de octubre de 2016 por los derechos reproductivos en Polonia y las protestas NiUnaMenos en Argentina contra la violencia sexual en ese mismo mes se ampliaron a otros países, incluyendo Italia, y tuvieron un gran eco en la Marcha de Mujeres de enero de 2017 en Washington[18].

La violencia ecológica, sufrida desproporcionadamente por los pobres, casi siempre tiene lugar en silencio, invisible entre la niebla. Forma «una sombra», escribe Rachel Carson, «que no es menos amenazante porque sea informe y oscura»[19]. Por cada fuga de gas en Union Carbide Bhopal o cada derrame de

petróleo de BP Deepwater Horizon que monopoliza la atención de los medios globales, hay millones de desastres industriales en gran parte ignorados que, poco a poco, contaminan y destruyen el tejido de la tierra y sus ecosistemas, dejando ríos y lagos tóxicos, flotillas de vertidos de plástico en los océanos, aire irrespirable y cosechas cancerígenas. El desafío de hacer que todas estas formas de violencia ecológica invisible sean visibles para todos se complica porque, a menudo, se logra retrasar sus efectos y sólo se perciben gradualmente. Se trata, por usar la expresión de Rob Nixon, de una violencia lenta que no es menos peligrosa (y quizá lo sea más) por el modo en que se dilata en el tiempo[20]. El cambio climático es emblemático respecto a la compleja temporalidad de la violencia ecológica porque, una vez que sus efectos son finalmente visibles, las opciones para combatirlo son (casi completamente) nulas. Y, como añaden muchos autores, la violencia de la degradación y el cambio ecológico afectan, en primer lugar y con más fuerza, a los pobres y los indígenas, en parte porque dependen más directamente de la tierra y tienen menor capacidad de reacción. Las protestas de 2016 en Standing Rock contra la construcción del oleoducto Dakota Access son un momento inspirador en el reciente activismo ambiental. Aparte de ser una histórica congregación de tribus norteamericanas, fue significativa por el hecho de que los activistas ambientales fueron liderados por los activistas indígenas en las tareas de dirección y organización del movimiento[21].

La violencia sistémica de las relaciones capitalistas contra las clases trabajadoras y los pobres también deja heridas que a menudo quedan ocultas. En 2010, estalló la indignación global cuando se hizo público que 18 empleados de Foxconn en China, la compañía que proporciona componentes para los ordenadores de Apple, intentaron suicidarse. En Japón, el fenómeno de los hikikomori, jóvenes que se retiran a una existencia solitaria negándose a veces a salir de sus habitaciones, es un síntoma de la violencia de la precariedad y el desempleo en una sociedad en la que el valor social se ha asociado fuertemente al trabajo[22]. Los instrumentos financieros dejan heridas tan dolorosas como las de otras armas: el endeudamiento crea formas atrofiadas de vida que excluyen todo tipo de florecimiento y desarrollo social. La estrategia del sindicalismo social que discutimos en el capítulo IX, conjugando las tradiciones de los movimientos sociales y sindicales para afrontar los problemas de los trabajadores a tiempo completo, los desempleados, los endeudados y los estratos crecientes de trabajadores precarios, es uno de los desarrollos más prometedores para afrontar estas formas de violencia[23].

El catálogo que hemos comenzado aquí es, obviamente, una explicación inadecuada. Hemos dicho demasiado poco para hacer justicia a los pocos ejes de violencia que hemos mencionado, y nada todavía sobre la violencia homofóbica y transfóbica, la violencia contra los discapacitados, la violencia de inspiración religiosa y muchas más. Estas consideraciones parciales ya deberían dejar claro, sin embargo, que, donde hay violencia, también habrá resistencia, lo que resultará finalmente en movimientos organizados y poderosos. Esa es la idea clave que necesitamos entender en el siguiente paso de nuestra argumentación.

Antes de abandonar la cuestión de la violencia, sin embargo, necesitamos dirigir brevemente nuestra atención hacia la guerra. También las campañas militares, pese a su efecto espectacular y letal, pueden esconder otra violencia, al menos para ciertos observadores. Se trata de una consecuencia deliberada, por ejemplo, de la reestructuración de la estrategia del Ejército estadounidense, conocida, entre otros, por las nociones de «revolución en los asuntos militares» y «transformación de la defensa». Estos movimientos, que emplean nuevas tecnologías para que las fuerzas de combate sean más móviles y flexibles, amplían las nuevas técnicas de asesinato a distancia, reduciendo así el número de tropas estadounidenses en riesgo y, en última instancia, reduciendo el número de bajas norteamericanas. El sueño que se esconde tras estos cambios es crear un tipo de guerra que (desde el punto de vista de quienes la libran) sea virtual en el sentido tecnológico y descarnada en lo militar siendo, a la vez, muy real y corpórea para aquellos que la sufren. La apariencia de lo virtual y lo incorpóreo permite que la violencia quede oculta (al menos, parcialmente). El emblema de esta concepción militar es el dron. Los proyectiles letales teledirigidos y los dispositivos no pilotados son, en muchos aspectos, la continuación de los misiles y bombarderos de larga distancia, al permitir que aquellos que matan no vean a quienes mueren[24].

Aunque los planes estratégicos y las tecnologías armamentísticas ya se empleaban antes, la guerra contra el terror de la administración de Bush, junto con las invasiones de Afganistán e Irak, fue, en muchos aspectos, un campo de pruebas. Alrededor de una década después, sin embargo, se reconoce ampliamente que estas guerras fueron fracasos dramáticos, pero es significativo que se siga desplegando la misma la lógica militar que estaba detrás de ellas. A medida que las fuerzas norteamericanas comenzaron a retirarse de Irak y Afganistán bajo el presidente Obama, por ejemplo, el uso militar de drones sólo aumentó. Al igual que las campañas de bombardeos en Vietnam, la guerra con drones ha demostrado rápidamente ser un fracaso –los drones, a veces, tienen

éxito en asesinar a sus objetivos, pero, especialmente dadas las muertes y daños colaterales, refuerzan la voluntad y capacidad de reclutamiento de aquellos a quienes intentan derrotar–, pero ese fracaso no significa que dejen de emplearse. Es necesaria la indignación organizada de los movimientos contra la guerra para que la violencia sistemática de los drones y las campañas de bombardeo sean visibles para las poblaciones de Estados Unidos, Europa y Rusia (quienes sufren estos ataques las perciben demasiado bien)[25].

Los migrantes pueden atestiguar la violencia de la guerra junto con muchas de sus otras formas: poblaciones enormes son forzadas a huir por el empobrecimiento económico y bélico y, después, sufren la subordinación racista durante y después de su viaje. El desplazamiento de ciudadanos sirios dejó un rastro de innumerables escenas de violencia después de que huyeran de la guerra en 2015: centros de refugiados incendiados en Suecia, políticos norteamericanos intentando prohibir su entrada, Hungría construyendo un muro en su frontera con serbia, antidisturbios franceses atacando un campo de refugiados en Calais, y la lista continúa. Y, aun así, también ha habido movilizaciones extraordinarias y heroicas en países de Europa y todo el mundo para acoger a los migrantes, proporcionar vivienda, ropa y comida y contrarrestar la tóxica atmósfera de violencia antimigrante.

Nuestro catálogo de las violencias contemporáneas nos enferma; pese a que, como ya dijimos, ¡apenas hemos arañado la superficie! ¡Que los dioses, dondequiera que estén, maldigan y castiguen a los infelices perpetradores de violencia en todas estas formas ocultas y abiertas! A los racistas, misóginos, homófobos, tránsfobos, destructores de la tierra, belicistas ¡que la putridez de sus almas los devore desde dentro!

La invectiva y la indignación son vitales, desde luego, especialmente cuando se organizan como movimientos de resistencia y, afortunadamente, siguen surgiendo estos movimientos a nuestro alrededor. Pero tales movimientos sólo son el primer paso. Necesitamos conectar los movimientos para crear coaliciones transversales en un marco interseccional e internacional. Es más, estas conexiones tienen que transformar las identidades y producir el tipo de transformación subjetiva de la que hablamos antes respecto a los procesos de traducción para crear contrapoderes efectivos. Finalmente, entonces, los contrapoderes necesitan conformar un proyecto para la liberación y la constitución de una alternativa social real. En el capítulo XV, nos ocuparemos de las necesidades de ese proceso constituyente.

EL IMPERIO HOY

Ante un mundo globalizado que está fuera de control, muchos políticos, analistas e investigadores, en la derecha y en la izquierda, afirman que ha vuelto el Estado-nación… o, más bien, desearían que volviese. Algunos aluden a la necesidad de un control nacional soberano de la economía, especialmente ante una crisis que continúa, para mantener a raya la amenaza de un «estancamiento secular» que se propague por todo el globo, o para proteger a trabajadores y ciudadanos de las acciones depredadoras de los mercados financieros. Otros apuntan a la necesidad de asegurar las fronteras nacionales para defender a los países dominantes de las migraciones de los pobres y preservar así las identidades nacionales. Finalmente, en la prisa por responder a las amenazas terroristas, los aparatos de seguridad nacional, a menudo, se posicionan como la principal o única defensa. Con los renovados llamamientos al Estado-nación, la globalización para muchos parece haber sembrado más desastres que ventajas[26].

En estos términos, sin embargo, el problema está mal planteado: defender las virtudes de la globalización frente al control de los Estados-nación sólo llevará a callejones sin salida. Y, además, la fe en que la soberanía nacional pueda resolver cualquiera de estos problemas contemporáneos es completamente ilusoria. Necesitamos formular mejor el problema antes de que podamos percibir claramente los desafíos que afrontamos realmente hoy.

Casi hace veinte años planteamos que se estaba formando un Imperio que reorganizaba las relaciones políticas globales, dejando de priorizar la soberanía de los Estados-nación. Una hipótesis principal consistía en que, al mismo tiempo que se producían el colapso de la Unión Soviética y las transformaciones del socialismo chino, la posición de Estados Unidos como superpoder también estaba cambiando. El imperialismo norteamericano, decíamos, está siendo desplazado de modo que Estados Unidos ya no pueda determinar, de manera unilateral y con éxito, las relaciones globales. En términos de Giovanni Arrighi, la hegemonía global norteamericana ha sufrido una crisis terminal[27]. En la formación del Imperio, además, ningún poder nacional soberano será capaz de ejercer el control a la manera de los viejos imperialismos. Otra hipótesis que

propusimos era que los mercados capitalistas, cada vez más globales, necesitan que un poder también global les dé orden y reglas coherentes. A medida que los circuitos de producción y acumulación capitalista alcanzan esta dimensión global, los Estados-nación ya no bastan para garantizar y regular los intereses del capital. Por consiguiente, previmos la formación de una constitución imperial mixta, esto es, un Imperio compuesto de un plantel cambiante de poderes desiguales incluyendo, entre otros, los Estados-nación, las instituciones supranacionales (como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial), las corporaciones dominantes o los poderes no estatales.

El Imperio, podría decirse, está incompleto. Sin duda, lo está del mismo modo en que la sociedad capitalista es incompleta y contiene dentro de sí misma un conjunto diverso de formas sociales y económicas previamente existentes. Nunca debería esperarse, de hecho, que culmine en una suerte de estado puro. Y, aun así, el carácter incompleto o constitución mixta de estas formas no es ningún obstáculo para atacarlas ahora mismo, en su forma actual.

Numerosos autores que trabajan en la misma línea nos han ayudado en los últimos años a ver con mayor claridad el problema del Imperio. Saskia Sassen, por ejemplo, aparta los argumentos inútiles que oponen Estados-nación y globalización y los considera mutuamente excluyentes. Aduce, en su lugar, que los Estados-nación y el sistema interestatal desempeñan papeles importantes, pero están siendo transformados desde dentro por las fuerzas del orden político global e institucional emergente. El Imperio es un ensamblaje, podría decirse, de varias autoridades estatales y no estatales en convergencia y conflicto[28]. Sandro Mezzadra y Brett Neilson, por dar otro ejemplo, dejan claro que la globalización no está trayendo un mundo sin fronteras, sino que las geografías del Impero se definen por fronteras que proliferan y fluctúan en todos los niveles, que atraviesan el territorio de cada ciudad y las divisiones continentales. De hecho, afirman que el punto de vista de la frontera, el punto de inclusión y exclusión, es el mejor lugar desde el que analizar la dinámica del poder global[29]. Finalmente, Keller Easterling, como vimos en el capítulo X, demuestra que, más que un globo homogéneo o repartido según las divisiones nacionales, el espacio del mercado mundial debería entenderse como una multiplicidad de diversas «zonas» sometidas a la gobernanza estatal y extraestatal: zonas industriales, zonas de libre comercio, zonas de procesamiento de exportaciones, etc.[30]. El problema, según estos autores y muchos más, no tiene que ver con decidir si someterse a la globalización o volver al Estado-nación, sino comprender la constitución mixta de este Imperio

emergente e idear los instrumentos políticos adecuados para intervenir en él y combatir su dominio.

Las proclamaciones del retorno del Estado, en la derecha y en la izquierda, han sido, no obstante, frecuentes en las décadas recientes. El ejemplo más dramático y atrevido del renovado poder del Estado-nación entre la derecha política es el de Estados Unidos en su «guerra contra el terror» y las ocupaciones de Afganistán e Irak. La administración Bush creyó que, comenzando con el Oriente Próximo, podría remodelar unilateralmente el entorno global actuando al estilo de los viejos poderes imperialistas. En 2003, algunos vieron la entrada de las fuerzas norteamericanas en Bagdad como prueba de la centralidad de los Estados-nación (los Estados-nación dominantes, desde luego) en los asuntos globales, pero, apenas unos pocos años después, estaba claro para todos que el completo fracaso de las aventuras norteamericanas unilaterales en términos militares, económicos y políticos demostró justamente lo opuesto: ni Estados Unidos ni ningún otro Estado-nación puede imponer con éxito su dominio en términos imperialistas[31]. En la izquierda, los argumentos sobre el «retorno del Estado» y la soberanía nacional han sido especialmente prominentes en Latinoamérica, donde los gobiernos progresistas llegaron al poder como parte de proyectos políticos dirigidos a contrarrestar las políticas del neoliberalismo y el control de los mercados globales[32]. Estas experiencias fueron extremadamente importantes y tuvieron efectos enormemente beneficiosos, en diversos grados y de diferentes maneras, para las poblaciones de Brasil, Argentina, Venezuela, Ecuador, Bolivia y otras partes del continente. No obstante, los éxitos temporales a la hora de frenar el neoliberalismo no se debieron, principalmente, a los Estados soberanos individuales sino, más bien, a coaliciones continentales de Estados y la interdependencia entre ellos. Sin duda, a medida que esa interdependencia se derrumba, la incapacidad de los Estados individuales para alcanzar un orden económico y político «posneoliberal» y protegerlo frente a la crisis global o incluso ralentizar los efectos más perniciosos de la globalización capitalista está quedando cada vez más clara.

El retorno del Estado es una ilusión. La estabilidad del Estado-nación dependería hoy de su provisión de bienestar social; la calidad de los servicios de educación, sanidad o vivienda; los niveles salariales, y el potencial para la movilidad social. Pero la crisis del reformismo social y político va emparejada a la crisis económica, y el Estado-nación se ha demostrado incapaz de reconstruir por sí solo las perspectivas de bienestar y desarrollo social. Además, incluso cuando los Estados-nación gastaron generosamente en aparatos militares y de

seguridad, estos se demostraron rápidamente incapaces de proporcionar nada parecido a una seguridad real para sus ciudadanos. Estamos convencidos de que, si el renacimiento del Estado-nación no fuera algo ilusorio, si ocurriera realmente, sólo supondría tragedias, crisis más profundas, una pobreza exacerbada y nuevas guerras, despertando los demonios que se consideraban ya exorcizados. «Quienes desdeñan las enseñanzas de la historia», declara Henry Kissinger, el brillante reaccionario e incondicional del Imperio, «obviamente no recuerdan que la doctrina legal de soberanía nacional y el principio de no interferencia (consagrado, por cierto, en la Carta de las Naciones Unidas) emergieron al final de la devastadora Guerra de los Treinta Años», refiriéndose a las dos guerras mundiales desde 1914 hasta 1945. La nueva disciplina del derecho internacional intentó, continúa Kissinger, «inhibir una repetición de las actitudes depredadoras del siglo XVII, durante las cuales quizá el 40 por 100 de la población de Europa central pereció en nombre de versiones rivales de la verdad universal. Una vez que la doctrina de intervención universal se difunde y las verdades entran en competencia, nos arriesgamos a entrar en un mundo en el que, según la expresión de G. K. Chesterton, la virtud se descontrola»[33]. Desde luego, no estamos diciendo que, si el retorno de la soberanía nacional es ilusorio e indeseable, debemos quedarnos satisfechos con la globalización neoliberal y el devastador dominio del capital financiero. Esa no es la disyuntiva. Necesitamos, como dijimos antes, plantear el problema de manera adecuada.

La primera tarea es interpretar el Imperio desde arriba, esto es, rastrear sus cambiantes jerarquías internas. La constitución mixta del Imperio es una composición constantemente cambiante de numerosos poderes desiguales. En parte, esto todavía implica un análisis realista y anticuado de las relaciones internacionales, sopesando, por ejemplo, hasta qué punto Rusia ha tenido éxito en redistribuir el poder en Oriente Próximo o Europa oriental, o evaluar las perspectivas de los países BRIC (Brasil, Rusia, India y China). De manera similar, habría que comprender si el «giro hacia Asia» de Estados Unidos ha cambiado el eje principal del poder imperial del Atlántico al Pacífico, y con qué profundidad. Los análisis imperiales, sin embargo, también tienen que considerar a muchos actores no estatales. La idea de un choque de civilizaciones, aunque vacuo y puramente falso, anima igualmente a aquellos que luchan por establecer un nuevo califato en Oriente Próximo y a los ideólogos conservadores de Norteamérica y Europa. Además, las infraestructuras materiales y digitales, mediascapes, cadenas de producción, convenciones legales internacionales y globales, mercados financieros y muchos

más son estructuras de poder imperial que deben ser iluminadas mediante un análisis desde arriba.

La segunda tarea crucial, sin embargo, es interpretar el Imperio desde abajo, esto es, identificar y apoyar a los poderes existentes de resistencia y rebelión. La resistencia, desde luego, se expresa en localizaciones específicas, pero también puede extenderse a escala nacional, y más allá. En parte, esta perspectiva continúa la tradición del internacionalismo proletario, que intenta llevar la lucha de clases más allá de los límites del capital nacional y el Estado nacional. Pero también debemos analizar todas las otras luchas vinculadas a los poderes de producción y reproducción social que hemos investigado en diferentes puntos de este libro. En última instancia, contra el poder del dinero y la relación social que institucionaliza, contra el poder de la propiedad, se encuentran las luchas por el común en sus muy diversas formas. En el siguiente capítulo, esbozaremos algunos de los elementos de una plataforma para una efectiva lucha por el común dentro y contra el Imperio.

[1] Sobre la represión de Tiananmen como respuesta a las luchas contra el neoliberalismo en China, véase, por ejemplo, Wang Hui, China's New Order, trad. Theodore Huters y Rebecca Karl, Harvard University Press, 2006.

[2] Sobre la concepción de Lenin del poder dual, véase Antonio Negri, The Factory of Strategy: Thirty-Three Lessons on Lenin, trad. Arianna Bove, Columbia University Press, 2015. La Comuna de Shanghái de 1967 es un ejemplo de contrapoder en el contexto chino. Véase Hongsheng Jiang, La Commune de Shanghai et la commune de Paris, trad. Eric Hazan, cit.

[3] Ofrecemos una discusión más completa de la modernidad alternativa en Commonwealth, cit., pp. 101-118.

[4] Véase A. Negri, Insurgencies, trad. Maurizia Boscagli, University of Minnesota Press, 1999.

[5] Varios autores importantes, como Giorgio Agamben y Massimo Cacciari, analizan los fundamentos teológicos del pensamiento político moderno, pero el más importante defensor de la teología política, especialmente respecto a la soberanía, es, por supuesto, Carl Schmitt. Además de su Teología política, cfr. su afirmación acerca del concepto cristiano de katechon: «La creencia de que una

barrera [Aufhalter] retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del Imperio cristiano de los reyes germanos», Nomos of the Earth, trad. G. L. Ulmen, Telos Press, 2006, p. 60 [ed. cast.: El nomos de la tierra, trad. D. Schilling Thon, Buenos Aires, Struhart, 2005, p. 41]. El katechon, que frena el mal, necesariamente es un poder soberano. Para nuestra crítica de los usos contemporáneos del katechon, véase Commonwealth, Harvard University Press, 2009, pp. 197-198.

[6] Pierre Bourdieu, Pascalian Meditations, trad. Richard Nice, Stanford University Press, 2000.

[7] Carl von Clausewitz, On War, Princeton University Press, 1976, p. 101.

[8] Slavoj Žižek, Violence, Picador, 2008.

[9] En Commonwealth, proponemos un argumento similar contra la atención excesiva, entre algunos autores contemporáneos, dedicada los estados de excepción (y los actos del poder soberano) y proponemos centrarnos, en su lugar, en las actividades cotidianas y poco excepcionales del poder a través de la crítica del derecho y del capital. Cfr. pp. 3-8.

[10] «Le motif de la résistance», como dice Stéphane Hessel, «c'est l'indignation» (Stéphane Hessel, Indignez-vous, Ce qui marche contre le vent, 2010, p. 11).

[11] Por su impresionante capacidad para catalogar y analizar la multitud de formas contemporáneas de violencia, véase el proyecto Histories of Violence, organizado por Brad Evans [www.historiesofviolence.com].

[12] Angela Davis ha sido una defensora brillante y consistente de la creación de coaliciones en un marco internacional e interseccional. Véase Freedom Is a Constant Struggle, ed. Frank Barat, Haymarket, 2016, y Angela Davis y Elizabeth Martinez, «Coalition Building among People of Color», en The Angela Davis Reader, ed. Joy James, Blackwell, 1998, pp. 297-306.

[13] Ignacio Cano citado en Justin Salhani, «Police Brutality in Brazil Is Out of Control», 4 de agosto de 2015 [https://thinkprogress.org/police-brutality-in-brazil-is-out-of-control-dc8a98278c0d#.uu3kqrlyi].

[14] Véase, por ejemplo, Dylan Rodriguez, «Beyond “Police Brutality”: Racist State Violence and the University of California», American Quarterly 64:2 (junio de 2012), pp. 303-313.

[15] A este respecto, los movimientos de protesta contra la violencia policial se complementan con el trabajo de diversos movimientos contra la violencia racial institucionalizada, como el movimiento de abolición de las prisiones. Véase, por ejemplo, Angela Davis, Are Prisons Obsolete?, Seven Stories Press, 2003. Para un punto de vista internacional sobre la violencia del sistema de prisiones, véase «Prison Realities», Leonidas Cheliotis (ed.), South Atlantic Quarterly, special issue 113:3 (verano de 2014).

[16] Roberto Bolaño, 2666, trad. Natasha Wimmer, Farrar, Straus y Giroux, 2004, p. 348. Agradecemos a Jaime González que nos señalara este pasaje de la novela de Bolaño. Alice Driver considera estos asesinatos «feminicidio» en lugar de muertes de mujeres [femicide] para indicar que son más que asesinatos individuales y, de hecho, son crímenes de odio contra el género femenino. Véase Alice Driver, More or Less Dead: Feminicide, Hauntings, and the Ethics of Representation in Mexico, University of Arizona Press, 2015, 2.a ed.

[17] Kristin Bumiller, In an Abusive State, Duke University Press, 2008, p. 19.

[18] Sobre la manifestación polaca por los derechos reproductivos, véase Mark Bergfeld, Aleksandra Wolke y Mikołaj Ratajczak, «The #czarnyprotest and Monday’s Women Strike Might Be a Turning Point in Polish Politics» [https://rs21.org.uk/2016/09/30/interview-the-czarnyprotest-and-mondays-women-strike-might-be-a-turning-point-in-polish-politics/]. Sobre el movimiento contra la violencia sexual en Argentina, véase http://niunamenos.com.ar/.

[19] Rachel Carson, Silent Spring, Houghton Mifflin, 1992, p. 32, citada en Rob Nixon, Slow Violence and the Environmentalism of the Poor, Harvard University Press, 2011, p. 10.

[20] R. Nixon, Slow Violence and the Environmentalism of the Poor, cit.

[21] Acceso en http://standwithstandingrock.net/. Los movimientos indígenas contra las amenazas ambientales proliferan en todo el mundo. Idle No More, Born in Canada in 2012, por ejemplo, denuncia los peligros y devastaciones producidos por la extracción de petróleo de arenas de alquitrán, construcción de oleoductos, contaminación del agua y otras formas de degradación ambiental.

Véase el dosier «Idle No More», en Dina Gilio-Whitaker (ed.), South AtlanticQuarterly 114:4 (octubre de 2015), pp. 862-906. Para ejemplos del activismo ambiental indígena en el Pacífico, véase el dosier «Environmental Activism across the Pacific», en Teresa Shewry (ed.), South Atlantic Quarterly 116:1 (enero de 2017), pp. 170-217. Para una excelente explicación abreviada de los movimientos de resistencia contra la degradación ambiental, véase N. Klein, This Changes Everything, Simon and Schuster, 2014, pp. 293-336.

[22] Sobre los suicidios de Foxconn, véanse Jenny Chan, «A Suicide Surviver: The Life of a Chinese Worker», New Technology, Work and Employment 28:2 (julio de 2013), pp. 84-99, y Ralph Litzinger, «The Labor Question in China: Apple and Beyond», South Atlantic Quarterly 112:1 (invierno de 2013), pp. 172-178. Sobre los hikikomori, véase A. Allison, Precarious Japan, Duke University Press, 2013, pp. 71-76.

[23] Sobre el poder de la deuda para producir subjetividades pasivas, véanse nuestra Declaration, Argo Navis, 2012, pp. 10-14, y Maurizio Lazzarato, The Making of Indebted Man, trad. Joshua David Jordan, Semiotext(e), 2012. Respecto a los movimientos de Estados Unidos para combatir la deuda estudiantil, inmobiliaria y de salud, véase «Dossier from Strike Debt», en Andrew Ross (ed.), South Atlantic Quarterly 112:4 (otoño de 2013), pp. 782-838. Sindicatos de trabajadores precarios en Japón y Francia, como los intermittents du spectacle, o como la tradición de los movimientos de trabajadores desocupados de Argentina, han sido importantes no sólo para lograr derechos para los trabajadores precarios o desempleados de un sector específico, sino también por su valor pedagógico, revelando la creciente precariedad de las clases trabajadoras en su conjunto. Véase Antonella Corsani y Maurizio Lazzarato, Intermittents et précaires, Éditions Amsterdam, 2008.

[24] Véase Jeremy Scahill, Dirty Wars, Nation Books, 2013, y Grégoire Chamayou, Théorie du drone, La fabrique, 2013.

[25] Los estrategas militares y los políticos no necesitan que Maquiavelo les recuerde que el uso eficaz de las armas debe hacer mucho más que matar: debe transformar la subjetividad de los enemigos del Príncipe, haciendo que acepten, e incluso deseen, una nueva forma de vida –y también deben implicar la subjetividad de la propia población del Príncipe–. Dicho de otro modo, las armas pueden matar, pero sólo son un medio para alcanzar el auténtico propósito: transformar las vidas. Las invasiones de Estados Unidos, y las estrategias

posteriores, basadas cada vez más en el uso de drones, seguramente tuvieron éxito en matar a enemigos, pero se han demostrado contraproductivas respecto a la vida. Esto no es una sorpresa. Muchos reconocieron en su momento que el idílico futuro pintado por George W. Bush, Tony Blair, Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz y otros defensores de la guerra se reveló enseguida como una pesadilla. Para nuestro análisis de la «revolución en asuntos militares» y las estrategias relacionadas con el comienzo de la guerra de Estados Unidos contra el terror, véase Multitude, Penguin, 2004, pp. 41-51.

[26] «Somos hoy testigos de la disolución del Imperio descrito en 2000 por Michael Hardt y Toni Negri como forma que sobrepasaba el imperialismo clásico, vinculado a una modalidad de acumulación de capital que (en el transcurso de los anteriores treinta años) había ido más allá de la dialéctica entre centro y periferia. Había ampliado las periferias al centro y el centro a las periferias, bajo el mando articulado y jerárquico que pivotaba sobre los mercados financieros y los intereses de las grandes corporaciones multinacionales a una escala planetaria» (Christian Marazzi, «Dentro e contro la normalità della guerra», entrevista con Antonio Alia y Anna Curcio, 9 de diciembre de 2015 [http://effimera.org/dentro-e-contro-la-normalita-della-guerra-intervista-a-christian-marazzi-di-antonio-alia-e-anna-curcio/]).

[27] Giovanni Arrighi, Adam Smith in Beijing, Verso, 2007, p. 185.

[28] Saskia Sassen, Territory, Authority, Rights, Princeton University Press, 2006.

[29] S. Mezzadra y B. Neilson, Border as Method, Duke University Press, 2013.

[30] K. Easterling, Extrastatecraft, Verso, 2014.

[31] Para nuestro análisis del intento frustrado de volver al gobierno imperialista de Estados Unidos, véase Commonwealth, Harvard University Press, 2009, pp. 203-218. Para una excelente revisión de algunos argumentos predominantes sobre el declive de la hegemonía global norteamericana, véase Robert Keohane, «Hegemony and After», Foreign Affairs 91:4 (julio-agosto de 2012), pp. 114-118.

[32] Véase, por ejemplo, Alberto Acosta, «El retorno del Estado», La Tendencia (abril-mayo de 2012), pp. 62-72.

[33] Henry Kissinger, «The End of NATO as We Know It?», Washington Post, 15 de agosto de 1999 [https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1999/08/15/the-end-of-nato-as-we-know-it/354a60e6-bdb7-43a8-b5fb-d66a4cc73a62/].

CAPÍTULO XV

Y, ahora, ¿qué?

Un nuevo Príncipe, un estratega, está emergiendo ya a partir de las acciones de los sujetos productivos y reproductivos de hoy. A menudo parecería que se necesitan poderes de sinestesia para registrarlo: olerlo en sus voces, escucharlo en sus imágenes, sentirlo en sus deseos. Como resultado de nuestras investigaciones en la segunda y tercera partes, ahora estamos en posición de identificar, al menos, el perfil de los poderes emergentes de la multitud. En concreto, estamos listos para articular la manera en que la multitud es capaz de generar estrategia en el campo político actual –cómo es capaz de tener horizonte, construir contrapoderes capaces de combatir las formas existentes de dominio, desplegar fuerzas sociales en instituciones duraderas, crear nuevas formas de vida–. Esta es la clave, como hemos concluido en la primera parte, para resolver el rompecabezas del horizontalismo y la verticalidad. El objetivo no es prescindir del liderazgo sino, más bien –invirtiendo el orden de estrategia y táctica–, relegar el liderazgo a un papel táctico, empleado o desechado según la ocasión. Esta posición táctica del liderazgo puede lograrse y garantizarse, no obstante, sólo mediante el establecimiento de las capacidades estratégicas de la multitud.

UN HEFESTO PARA ARMAR A LA MULTITUD

Consideremos dos escenas clásicas de la autodefensa armada. En marzo de 1871, las mujeres y hombres de París se negaron a permitir que el Ejército francés retirara la artillería de Montmartre y declararon que la usarían para defender la Comuna. «El París armado», como escribió Marx desde Londres, «es la revolución armada»[1]. Casi un siglo después, en mayo de 1967, 26 miembros del partido de las Panteras Negras entraron en el Capitolio de Sacramento con

las armas cargadas y declararon su derecho e intención de defender a la comunidad negra contra la violencia policial.

¿Qué armas necesita la multitud para protegerse? Hoy está claro para casi todo el mundo que las balas y las bombas, en la mayor parte de situaciones y especialmente en los países dominantes, no te protegerán. De hecho, usar estas armas a menudo garantiza la derrota y es incluso suicida. ¿Qué armas, entonces, podemos usar para defendernos? Parece que esta es, sin embargo, la pregunta equivocada. Si comienzas planteando la cuestión de la defensa armada, no llegarás lejos antes de acabar en callejones sin salida. Hemos visto a muchos activistas políticos a quienes las armas los transformaron en meros delincuentes. Al plantear este problema, no queremos defender la renuncia al empleo de armas: al contrario. No queremos más Guernicas, esas escandalosas derrotas, esas atrocidades horribles cuyas representaciones encogen los corazones de las personas honestas en todo el mundo. Queremos seguridad. Queremos victorias. Más que renunciar a su uso, meramente insistimos en que la cuestión de las armas debe plantearse de manera diferente.

El empleo de armas siempre apunta en dos direcciones: hacia fuera y hacia dentro, contra el enemigo y para la transformación de nosotros mismos. Sí, nuestras armas deben contrarrestar defensivamente las formas de violencia: tanto la «macroviolencia» de las guerras como la «microviolencia» de las finanzas, la pobreza, los racismos, las opresiones de género y la degradación ambiental. Debemos protegernos y desarmar a los perpetradores. Pero nuestras armas también deben tener utilidad hacia dentro: para construir autonomía, idear nuevas formas de vida y crear nuevas relaciones sociales.

La clave está en invertir el orden de estas dos funciones. Debe tener prioridad el uso productivo de las armas y su aplicación defensiva le seguirá después. La defensa real no sólo depende de la efectividad de las armas sino, también y principalmente, del poder de la comunidad. El famoso lema «el poder político nace de la boca del fusil» se equivoca en el orden y en la prioridad[2]. Las armas reales surgen del poder político y social, el poder de nuestra subjetividad colectiva.

Esta inversión da una visión diferente de los dos ejemplos que citamos antes. El poder real de la Comuna no residió en su artillería sino en su funcionamiento cotidiano, su gobernanza democrática. Las innovaciones políticas estuvieron preparadas, como documenta brillantemente Kristin Ross, en las asambleas

populares y reuniones de clubes de los vecindarios de París en los años previos al establecimiento de la Comuna[3]. El poder de los Panteras Negras, de manera similar, no estuvo en el despliegue de armas sino en su construcción de programas sociales, como los programas gratuitos de desayunos y clínicas de salud[4]. Los zapatistas son explícitos al respecto: su poder no reside en las armas y estructura militar de mando del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sino en los consejos comunitarios y sus experimentos de justicia y democracia. Es una cuestión de prioridades. No se puede decir que, primero, necesitamos dedicarnos a defendernos y, después, una vez establecidas la paz y la seguridad, tendremos el espacio libre para construir una nueva sociedad. No, si comienzas con la guerra, acabarás con ella. Debemos construir en las ruinas, en el caos y violencia de nuestro presente, no ignorando nuestra defensa sino subordinándola a otro fin. La eficacia de las armas de autodefensa, entonces, debería juzgarse, en primer lugar y principalmente, por cómo sirven a la lucha constructiva. Los historiadores pueden retornar a la artillería de Montmartre, a las armas del Partido de las Panteras Negras o incluso a las armas defensivas del EZLN con este criterio de evaluación –y decidir si estas armas sirvieron u obstruyeron la construcción de una nueva sociedad–, pero ese no es objeto de nuestro interés. Nuestro enfoque es que la búsqueda de armas para la multitud actual debería centrarse en las capacidades subjetivas, y los efectos de las armas deben ser crear y conservar (o descartar) nuevas formas de vida.

Se podría objetar que, en algunos contextos extremos, las armas y la acción militar deben tener prioridad. Esto sólo es parcialmente cierto, y los ejemplos más inspiradores de lucha armada, incluso en difíciles circunstancias, logran simultáneamente inventar formas democráticas. Para la defensa de Kobane en Rojava (la Siria kurda) contra los avances en 2014 de los combatientes del Estado Islámico, por ejemplo, el movimiento kurdo necesitó armas y bombas. Con ayuda esporádica y limitada de Estados Unidos, y frecuente obstruccionismo desde Turquía, los kurdos ganaron lentamente la batalla con armas militares tradicionales. No sentimos más que admiración por la capacidad militar y la valentía de las combatientes kurdas en esta batalla. Pero, incluso en este ejemplo, sería un error contemplar la victoria sólo desde el campo de batalla. Las comunidades kurdas en Rojava también crean, en mitad de una guerra, nuevas relaciones sociales, inventando una forma de «autonomía democrática», estableciendo consejos de gobernanza, por ejemplo, con dos representantes para cada puesto: una mujer y un hombre. Incluso, en este caso extremo de caos y violencia, el poder real reside en la capacidad de la comunidad para transformar el viejo orden social, y crear nuevas formas

democráticas de vida[5]. La producción de subjetividad en estos casos no es meramente cuestión de elevación de conciencia sino, también, una suerte de depósito ontológico que construye el ser social geológicamente; de un modo sedimentario, capa tras capa. Esta es una transformación biopolítica.

El ejemplo kurdo recuerda a otros muchos ejemplos de resistencia antifascista que integraron la lucha armada y la construcción de una organización social democrática –a menudo, democracia directa– en las zonas liberadas. El poeta René Char, alias Capitaine Alexandre, que lideró un grupo de proletarios que mantuvo en jaque al Ejército nazi y los fascistas colaboracionistas franceses, relata como un variopinto grupo de partisanos, con todas sus diferencias, crearon una dinámica democrática. «Lo maravilloso», escribe, «es que esta abigarrada pandilla de jóvenes perdidos y sin adiestrar, obreros insurgentes por tradición, ingenuos creyentes, niños aterrorizados por el exilio de su tierra, campesinos actuando según un oscuro patriotismo imaginario de precoces aventuras a caballo en la Legión Extranjera, más aquellos atraídos por la Guerra Civil Española; este conglomerado estaba a punto de convertirse en uno de los cuatro o cinco focos políticos más extraordinariamente fértiles que jamás ha conocido Francia»[6]. Otro poeta, Franco Fortini, recuerda cómo los partisanos italianos, en agosto de 1943, constituyeron de manera similar en Val d’Ossola una república que organizó democráticamente el territorio mientras servía de base para la lucha armada[7]. Tuvieron éxito sólo durante un breve periodo y rápidamente la república se rindió ante las fuerzas enemigas abrumadoramente superiores, pero esa experiencia fue una forja fantástica para la invención. Escribe Fortini:

Entendido en su totalidad, el aspecto más atroz y verdadero de la Resistencia, que estremeció, que hizo su trabajo en lo más profundo, no tiene palabras: la única palabra que puede tener es la poesía, que de Dante en adelante, se compone de «lo que tú no puedes haber entendido» […]. La historia omite los aspectos más atroces, pero, desde luego, también más humanos de esa lucha. Omite que la única canción partisana auténtica que te agarraba por las tripas decía: «No hay teniente ni capitán ni coronel ni general». Era un grito violento de anarquía que, en aquel momento, era extraordinariamente verdadero[8].

Esa canción fundó una república. En los Bajos Alpes franceses y en Val d'Ossola, entre Italia y Suiza, en las zonas liberadas, los partisanos constituyeron con armas una experiencia democrática. En retrospectiva podríamos llamarlas «experiencias Kobane».

La resistencia de los trabajadores argelinos inmigrantes en Francia durante la Guerra de Independencia de Argelia proporciona un ejemplo análogo. Entre las actividades conspirativas y la resistencia al terrorismo de Estado francés (en octubre de 1961, fueron masacrados en París los civiles argelinos que protestaban, dejando cientos de muertos), se construyeron comunidades políticas que, durante un tiempo, constituyeron el corazón ético y político de la Argelia liberada. Aquí también los dos vectores –la resistencia de la multitud que produce vanguardias armadas y vanguardias armadas que inspiran a multitudes– se intersectan y fusionan, por así decir, a la par, creando una relación sólida y efectiva entre la constitución de una multitud democrática y la producción de subjetividades combativas, que se alimentan mutuamente[9].

¡No os dejéis fascinar en exceso, sin embargo, por el heroísmo de la Resistencia antifascista! Sí: como demuestran estos ejemplos, incluso en condiciones extremas, se pueden inventar nuevas formas democráticas. Pero la mayoría de nosotros no nos enfrentamos a regímenes fascistas y, claramente, el recurso a las armas tradicionales en nuestras circunstancias es contraproducente y suicida. Eso no implica renunciar a las armas, como hemos dicho, sino, más bien, plantear el problema de la fuerza y las armas de una forma nueva.

La atención especial que hemos dedicado a los efectos «hacia dentro» de las armas y su producción de subjetividad, en otras palabras, debería llevarnos a revisar la manera tradicional en que entendemos las armas. Del mismo modo en que, en el capítulo anterior, nos encontramos con que era necesario ampliar la comprensión habitual de la violencia –para reconocer también las formas objetivas de violencia y las heridas profundas de la microagresión–, aquí necesitamos ampliar la comprensión de lo que constituye un arma; por ejemplo, el capital fijo, como el conocimiento, inteligencia e información consolidados en una máquina, ha servido al capital durante mucho tiempo como un arma efectiva. «Sería posible escribir una historia completa de las invenciones realizadas desde 1830», escribe Marx, «con el único propósito de proporcionar al capital armas con las que repeler la rebelión de la clase obrera»[10]. Pensemos, por ejemplo, en el caso ya citado del contenedor estándar, introducido en la década de 1879, que socavó de manera fundamental el poder de los

estibadores organizados, uno de los sectores laborales tradicionalmente más rebeldes[11]. O, por citar un ejemplo más complejo, los algoritmos informáticos empleados por gigantes corporaciones como Google y Facebook, que ejercen un tipo de violencia sobre todos los usuarios a través de la expropiación de inteligencia y conexión social. El algoritmo PageRank de Google, como vimos en el capítulo VII, rastrea los vínculos que construyen los usuarios y, sobre esa base, crea jerarquías para las búsquedas web. Cada hipervínculo es una pequeña expresión de inteligencia, y el algoritmo, incluso sin que los usuarios sean conscientes, extrae y acumula esa inteligencia en forma de capital fijo. El capital fijo maquínico, sin embargo, no es sólo una fuerza neutral: es empleado por los propietarios como un instrumento para controlar y ejercer el mando sobre el trabajo viviente. Si nos reapropiáramos del capital fijo, si retomáramos lo que se nos ha arrebatado, podríamos colocar las máquinas que han acumulado conocimiento e inteligencia en manos del trabajo vivo y liberarlas del poder de mando del capital muerto. De este modo, podemos hacernos con esas armas y neutralizarlas, emplearlas en pos de nuevos objetivos o, aún mejor, hacerlas comunes y, de este modo, abiertas a un uso general. De hecho, puede que las armas biopolíticas, como los algoritmos digitales, resulten el punto más importante de la lucha contemporánea.

Hefesto debería forjar un escudo para la multitud, como el que hizo para Aquiles: no sólo una salvaguardia frente a la violencia de los poderes dominantes sino también un instrumento dotado de poderes mágicos. El rostro del escudo de Aquiles está lleno de diseños intricadamente tallados que muestran en círculos concéntricos la composición de toda la comunidad y su mundo. Aquiles está protegido, de hecho, por la comunidad en su conjunto. Los círculos concéntricos del escudo de la multitud deben expresar una nueva civilización, nuevos modos de vida, una nueva figura para la humanidad y nuevas relaciones de cuidado entre las especies vivientes y la tierra o incluso el cosmos.

UN DIONISO DE TRES ROSTROS PARA GOBERNAR EL COMÚN

El papel de un Príncipe, después de todo, es gobernar; esto es, tomar decisiones sobre la organización de la vida social. No nos interesa solamente, desde luego, sustituir a un gobernante por otro mientras conservamos las estructuras de

gobierno. Un Príncipe realmente nuevo no puede limitarse a ocupar su lugar en el trono. Nuestra tarea consiste, más bien, en transformar las estructuras de gobierno, arrancarlas de raíz y, en su lugar, cultivar nuevas formas de organización social. La multitud debe constituir el nuevo Príncipe en cuanto estructura democrática.

Tres vías principales llevan a una nueva forma de gobernanza, cada una con sus propias promesas y trampas. La estrategia del éxodo intenta abandonar las instituciones dominantes y establecer nuevas relaciones sociales en miniatura. La estrategia del reformismo antagonista aborda las instituciones sociales y políticas existentes para transformarlas desde dentro. Y, finalmente, la estrategia hegemónica intenta tomar el poder y crear las instituciones de una nueva sociedad. No es cuestión de debatir cuál de estas tres es la correcta sino, más bien, de encontrar modos de entretejerlas.

En ciertos aspectos, la estrategia del éxodo es heredera de las estrategias de las comunidades utópicas. Puesto que las instituciones de la sociedad dominante sirven para reproducir las relaciones sociales existentes –según esta estrategia–, los medios para subvertirlas y transformarlas deben crearse en el exterior. En un ámbito social separado, podremos crear nuevos modos de hacer, nuevas formas de vida, producir y reproducir nuevas subjetividades. La rica historia de las comunidades intencionales y utópicas (incluyendo las órdenes monásticas y las ocupaciones urbanas) y las investigaciones teóricas desde Charles Fourier hasta los escritores de ciencia ficción demuestran el poder de crear un afuera alternativo.

Las prácticas contemporáneas de éxodo más inspiradoras adoptan la forma de una política prefigurativa, que crea un nuevo afuera dentro de las estructuras de la sociedad dominante. Los activistas intentan liberarse de las relaciones de dominación impresas en ellos por el orden social dominante para crear relaciones democráticas e igualitarias entre ellos. La política prefigurativa se basa, por tanto, en un mandato moral y político para conjugar medios y fines: luchar por una sociedad democrática a través de formas no democráticas de organización, según esta concepción, es hipócrita y contraproducente. Los activistas deben ser el cambio que quieren ver en el mundo. La creación y reproducción de la comunidad de activistas se convierte, por tanto, en un foco de acción política. La sociedad en miniatura creada dentro del movimiento social no se entiende sólo como anticipación de una sociedad futura mejor, sino también como demostración de su realizabilidad y deseabilidad.

La política prefigurativa proliferó en diversos segmentos de la Nueva Izquierda, especialmente en los movimientos feministas y estudiantiles, que plantearon la democracia participativa como el criterio principal para la organización interna del propio movimiento[12]. Los centros sociales ocupados, que proliferaron por toda Europa y especialmente en Italia desde la década de 1970, experimentaron con estructuras autónomas de gobernanza y la creación de comunidades dentro y en contra de la sociedad dominante. Las experiencias de prefiguración se han multiplicado y expandido en los años recientes. Las diversas acampadas, desde 2011 hasta 2013, desde Tahrir y la Puerta del Sol hasta los parques Zuccotti y Gezi, todos sirven de ejemplos inspiradores, estableciendo sistemas de bibliotecas, alimentación y servicios médicos gratuitos y (más importante) experimentos con la toma de decisiones democrática en asambleas, a escala relativamente grande[13]. Entre los mayores logros de la política prefigurativa, ha estado su capacidad para abrir debates sociales más amplios sobre democracia e igualdad. Los movimientos no sólo demuestran el deseo de construir un orden social diferente, sino que también abren nuevas avenidas para la experimentación en el resto de la sociedad.

Los errores de los enfoques prefigurativos, sin embargo, son evidentes tanto en su dinámica interna como en su efectividad social. Es difícil vivir en una comunidad prefigurativa cuando, a la vez, se es parte de la más amplia sociedad dominante (una contradicción similar a la de intentar conservar el socialismo en un país rodeado por un mundo capitalista). Además, el imperativo de vivir de manera diferente en la comunidad funciona habitualmente a nivel moral, a menudo chocando con la producción de subjetividad en la sociedad dominante. Como resultado, el moralismo y el control interno demasiado a menudo arruinan la experiencia de vivir en tales comunidades activistas.

Más importante que las difíciles experiencias dentro de estas comunidades, sin embargo, es su limitada capacidad para afectar a su exterior, esto es, la incapacidad de las experiencias prefigurativas para transformar el orden social en su conjunto. Generar deseos para construir un nuevo mundo, y plantear un ejemplo de él, ya es un gran logro, pero las experiencias prefigurativas en sí mismas carecen de los medios para afrontar las instituciones dominantes, no digamos ya derrotar al orden establecido y generar una alternativa social.

Una segunda vía para una nueva forma de gobernanza nos lleva a abordar las instituciones existentes e intentar transformarlas desde dentro mediante una estrategia de reformismo antagonista. En contraste con lo que podríamos llamar

reformismo colaborativo, que sirve meramente para compensar los males del sistema actual, paliando sus daños, el reformismo antagonista pone su vista en un cambio social fundamental. La expresión de Rudi Dutschke para describir el reformismo antagonista, una «larga marcha a través de las instituciones» («der lange Marsch durch die Institutionen»), es apta en parte porque traduce la imagen de la guerrilla de Mao combatiendo contra los japoneses, transformándola en una lucha interna contra el orden dominante, una suerte de guerra de guerrillas desde dentro de las instituciones existentes de poder. La expresión también indica el núcleo de la idea gramsciana de guerra de posiciones, llevando la lucha política al reino de la cultura, el foro de las ideas y el reino de las estructuras actuales de poder. Para Dutschke, el objetivo era afirmar la autonomía de los movimientos y su poder estratégico y, con ello, alistarlos en la construcción de contrapoderes. Palmiro Togliatti también interpretó a Gramsci según la «larga marcha a través de las instituciones», pero él tenía en mente el camino opuesto: gestionar los movimientos, enjaularlos y subordinarlos al poder de mando del partido. Para distinguir entre reformismo antagonista y reformismo socialdemócrata, entre reformismo fuerte y débil, hay que sopesar el grado de autonomía estratégica: máxima en el caso de Dutschke y mínima en el de Togliatti[14].

El proceso electoral es un campo para el reformismo antagonista suponiendo que, una vez elegida, una persona puede cambiar sustancial e incluso fundamentalmente las estructuras de poder. Innumerables políticos progresistas han ocupado cargos en los años recientes con promesas de cambios sustanciales, desde Barack Obama hasta Ada Colau, y se podría hacer balance de su relativo éxito. En algunos casos, la inercia del cargo ha demostrado ser más poderosa que el proyecto político para el cambio y, en otros, sí se han alcanzado cambios sustanciales. Otro campo del reformismo antagonista, que afrontamos en el capítulo VI, invoca diversos proyectos jurídicos para que trabajen dentro de los confines del derecho de propiedad con el objetivo de contrarrestar la fuerza de las jerarquías capitalistas y aliviar algunos de los daños que causan la pobreza y la exclusión. Dentro de los derechos de propiedad, pueden arrancarse proyectos de vivienda para los pobres, por ejemplo, y derechos para los trabajadores. Actualmente hay en juego muchos otros campos jurídicos e institucionales del reformismo antagonista, incluyendo a aquellos dedicados a las cuestiones ambientales, a la protección contra la violencia sexual, a la defensa de los derechos de los trabajadores y de los migrantes y muchos más. Un criterio principal para considerar estos proyectos parte del reformismo antagonista, como dijimos, es si las reformas que emprenden sostienen el sistema existente o ponen

en movimiento una transformación sustancial de las estructuras de poder.

No tenemos ninguna duda de que algunos proyectos de reformismo antagonista hacen contribuciones importantes. Incluso cuando a corto plazo parecen fracasos, cosa que ocurre a menudo, sus efectos a largo plazo pueden ser significativos: la larga marcha requiere paciencia. Las limitaciones del reformismo antagonista, sin embargo, también son patentes. Demasiado a menudo, la larga marcha a través de las instituciones es derrotada, y el cambio social nunca llega a buen puerto. Esto se explica en parte por la producción de subjetividad: incluso si entras en una institución con el objetivo de cambiarla desde dentro, a menudo quien cambie, a la postre, serás tú. Esta no es, en absoluto, una razón para abandonar los proyectos de reformismo antagonista, en nuestra opinión, sino que subraya cuán limitados están por sí solos.

Finalmente, un tercer camino lleva a tomar el poder y alcanzar la hegemonía. A diferencia de las estrategias prefigurativas, este camino no apunta a la pequeña escala y a la construcción de comunidades relativamente separadas de la sociedad dominante (ya sea fuera o dentro). El objetivo, por el contrario, es transformar directamente la sociedad en su conjunto. En contraste con los proyectos reformistas, las instituciones existentes no son el campo de acción sino, más bien, el objeto de una empresa «destituyente», destructiva. Derrocar las instituciones existentes y crear nuevas es el desafío primario.

Notemos que cada una de las tres vías implica una temporalidad diferente. Las estrategias prefigurativas, aunque viven la transformación de la comunidad activista en el presente, aplazan la transformación social a un futuro en el que la analogía de la pequeña comunidad democrática se materializará a gran escala. Las estrategias reformistas viven la lenta temporalidad del cambio gradual que construye el futuro, ladrillo a ladrillo. Tomar el poder, por el contrario, vive en la temporalidad del acontecimiento y, por tanto, trae una transformación rápida a nivel social.

Las satisfacciones inmediatas y la claridad política de tomar el poder son obvias. Igualmente obvias, sin embargo, deberían ser sus muchas trampas. La primera preocupación de cualquiera que pretenda tomar el poder es que el nuevo régimen no repita las características principales del antiguo. Nuestras discusiones sobre la soberanía y el poder constituyente en el capítulo III subrayan las prácticas y estructuras de dominación inherentes a la soberanía, independientemente de quién la ostenta[15]. Tomar el poder, por tanto, no puede significar simplemente

tomar el poder tal y como es; tomar el poder requiere transformar el poder. Requiere, por usar la expresión de Marx que explicamos antes, «derribar el Estado», que quiere decir, dicho mediante otra expresión, que debemos crear un poder público no estatal. En segundo lugar, tomar el poder (a nivel nacional, por ejemplo) tiene las grandes limitaciones que impone el entorno. Las presiones del capital global, las reacciones de los Estados-nación dominantes y las limitaciones planteadas por diversas fuerzas externas no estatales, como los medios de comunicación, sirven para contener y constreñir a aquellos que toman el poder y reducir al mínimo su margen de maniobra. El drama de la alta escasez de opciones disponibles para el gobierno de Syriza en el verano de 2015 demostró algunas de estas limitaciones, y las agonías de los gobiernos progresistas en Latinoamérica que llegaron al poder en las últimas dos décadas proporcionan nuevos ejemplos de las limitaciones impuestas por fuerzas externas e internas. Incluso aquellos que tienen éxito en tomar el poder, en otras palabras, acaban conservando muy poco.

¿Dónde nos deja esto? Identificar los fallos de las tres opciones ¿significa que no tenemos adónde ir? La primera respuesta, que es parcial pero no obstante importante, es que debemos dejar de contemplar estas tres estrategias como divergentes y reconocer su (potencial) complementariedad. Esto no sólo implica adoptar una perspectiva diferente sino también, y más importante, transformar las prácticas. La toma del poder, por medios electorales u otros medios, debe servir para abrir el espacio a prácticas autónomas y prefigurativas en una escala aún mayor y apoyar la lenta transformación de las instituciones, que debe continuar a largo plazo. De manera similar, las prácticas de éxodo deben encontrar modos de complementar y prolongar proyectos tanto de reforma antagonista como de toma del poder. Este Dioniso de tres rostros es la formación coordinada de contrapoderes y la creación real de un dualismo del poder, dentro y contra el sistema existente de dominación. Este es el realismo que nos enseña Maquiavelo.

Una segunda respuesta, más profunda, requiere que ampliemos nuestra pregunta del ámbito político al social. En las páginas de este libro, hemos insistido en que considerar la política como un ámbito autónomo lleva a desastres. Los dilemas de la gobernanza democrática sólo pueden resolverse a través de la transformación de las relaciones sociales. Recorrimos este camino en la segunda parte, reconociendo, por ejemplo, cómo puede abrirse la propiedad al común. El dominio de la propiedad privada es uno de los mecanismos principales que sustentan la desigualdad social e impiden una participación igual en la vida

social. El establecimiento del común no sólo elimina las barreras de la propiedad privada, sino que también crea e instituye nuevas relaciones sociales democráticas basadas en la libertad y la igualdad. Ampliar nuestro enfoque del terreno político al social nos permite captar, además, el amplio abanico de capacidades para organizar la cooperación social. El emprendizaje de la multitud, que articulamos en el capítulo IX, es una muestra destacada de las capacidades ampliadas para la organización social y política. La capacidad de las personas para organizar juntas sus vidas productivas e innovar y planificar formas futuras de cooperación demuestra que existen las capacidades políticas necesarias. Y, en el contexto biopolítico, la organización social revierte siempre en la organización política.

El concepto de hegemonía de Gramsci define algo similar al camino que estamos describiendo aquí. Hegemonía, para Gramsci, no es una categoría puramente política (como si fuera simplemente una traducción del concepto de Lenin de dictadura del proletariado) ni es puramente sociológica (como si hegemonía gramsciana = sociedad civil hegeliana)[16], sino que, para Gramsci, la hegemonía abarca tanto el momento del partido (o, más bien, la producción de subjetividad y el poder constituyente que lo materializan) y la dinámica de clase y la lucha social que transforma la sociedad (incluyendo las modificaciones del orden jurídico a través de contrapoderes sindicales, por ejemplo, y las apropiaciones de conocimientos maquínicos) –y, en todo esto, se entretejen los poderes constituyentes–. Cuando Gramsci escribe en «Americanismo y fordismo» que, en Estados Unidos, la racionalización ha resultado en la necesidad de crear un nuevo tipo humano en conformidad con el nuevo tipo de trabajo y los nuevos procesos productivos, sólo podemos concluir que este nuevo tipo humano, el trabajador fordista, es capaz de redirigir y desplegar en la lucha lo que ha aprendido de la crisis económica y de las transformaciones tecnológicas. El depósito ontológico de resistencia y lucha deviene entonces más esencial para la praxis revolucionaria cuanto más se aproxima a la figura social del común e interpreta, como veremos, el paradigma del general intellect. Esta superposición de lo político y lo social, y de la reforma antagonista y la toma del poder, nos ofrece una clara imagen de cómo puede entenderse hoy día la construcción de una democracia multitudinaria del común.

Llegados a este punto, podemos reconocer la importancia y posibilidad de invertir estrategia y táctica, tal y como defendimos en el capítulo II. Es crucial el establecimiento de la capacidad estratégica de la multitud, para interpretar las estructuras de opresión en todas sus formas, para formar contrapoderes efectivos,

para planificar con prudencia el futuro y organizar nuevas relaciones sociales. La multitud adquiere, día a día, las capacidades para ser una emprendedora política. La relegación del liderazgo a despliegues tácticos se sigue de las capacidades estratégicas de la multitud. La utilidad y necesidad de la acción desde el liderazgo, especialmente en condiciones de emergencia, están claras. Lo que debe establecerse son salvaguardias frente a la eventualidad de que los líderes excedan el espacio que se les asigna. El poder estratégico de la multitud es la única garantía.

UN HERMES PARA FORJAR EL DINERO DEL COMÚN

Muchos de aquellos que critican el poder y la violencia del dinero en la sociedad contemporánea dominada por las finanzas, como es nuestro caso también, aducen que nuestra tarea primaria debe ser limitar su poder: eliminar el rol del dinero en las elecciones políticas, limitar el poder financiero de los ricos, disminuir el poder de los bancos e incluso distribuir el dinero de manera más equitativa en cada sociedad y en todo el globo. Sí, todo ello es crucial, pero sólo es un primer paso.

Los más radicales afirman que deberíamos abolir completamente el dinero, pero confunden el dinero capitalista con el dinero como tal. El dinero en sí no es el problema. Como expusimos en el capítulo II, el dinero institucionaliza una relación social; es una poderosa tecnología social. El problema, entonces, como también es el caso con otras tecnologías, no es el dinero sino, más bien, la relación social que este sostiene.

Lo que necesitamos es establecer una nueva relación social –basada en la igualdad y la libertad en el común– y, entonces (y sólo entonces), podrá crearse una nueva forma de dinero que consolide e institucionalice esa relación social. Las monedas locales ciertamente pueden desempeñar un papel, pero queremos nuevas relaciones sociales que sean tan generales y sólidas como son las relaciones sociales capitalistas hoy[17]. ¿Cómo podemos imaginar el dinero que se fundamenta en el común en lugar de estar constituido por relaciones de propiedad? Este dinero no sería un título anonimizado de propiedad (tal y como describen Heinsohn y Steiger al dinero capitalista) sino, más bien, vínculos

sociales plurales y singulares con el común. La creación de un nuevo dinero debe acompañar al paso de la propiedad al común.

Podemos comenzar a imaginar un dinero del común a través de cambios concretos en la política social y monetaria. Una modesta propuesta, que apunta en esta dirección, es la «expansión cuantitativa para el pueblo». Tradicionalmente, la expansión cuantitativa [quantitative easing] es una política monetaria mediante la cual un banco central, a través de compras a gran escala de títulos estatales, deuda comercial, títulos respaldados por hipotecas y otros recursos disponibles en los mercados financieros, aumenta la oferta de dinero imprimiendo (esencialmente) moneda, con la esperanza de incentivar el consumo y la producción. Este dinero, que Milton Friedman llama con sarcasmo helicopter money, es decir, dinero lanzado desde un helicóptero, se distribuye según las necesidades monetarias de consumo, pero está dirigido principalmente a las empresas. Muchos economistas radicales, entre los cuales se encuentran Christian Marazzi y Yanis Varoufakis, proponen reformular esa práctica para nuevos fines: una expansión cuantitativa para todos. La idea es imprimir moneda (como en la forma habitual del quantitative easing) pero para distribuir dinero a las personas y, específicamente, en sus variantes más radicales, a iniciativas autónomas pequeñas y grandes, y a los experimentos de producción y reproducción social[18]. Esta propuesta crea una plataforma útil de preparación y gestión política de la construcción de contrapoderes reales, pero supone solamente un pequeño paso.

Las propuestas de renta de ciudadanía nos llevan más cerca del dinero del común. Carlo Vercellone sostiene que la institución de una renta garantizada de ciudadanía como fuente primaria de renta sería la piedra angular para acuñar una moneda del común, porque separaría la renta del salario y ligaría la riqueza compartida a los circuitos de cooperación de la producción y reproducción social. Una renta de ciudadanía reconocería el valor de la producción y de la reproducción social no asalariada. Vercellone define la renta de ciudadanía como una moneda del común en la medida en que garantiza (una limitada) autonomía respecto al poder de mando capitalista para las formas existentes de producción social en y del común: la renta da la libertad y el tiempo para producir y reproducir la vida social. Debilitar el vínculo entre renta y trabajo también debilita la relación entre riqueza y propiedad, abriendo el espacio para una riqueza compartida en la vida social[19]. Además, una renta básica abre la posibilidad de nuevas formas de cooperación social fuera del sistema asalariado y anima la imaginación de una vida social más allá del capital. Kathi Weeks

subraya cómo la simple demanda de una renta de ciudadanía tiene efectos antiascéticos: «En lugar de predicar la ética de la frugalidad y el ahorro, la política de la concesión o la economía del sacrificio, la exigencia de una renta de ciudadanía invita a expandir nuestras necesidades y deseos [y] apunta hacia una vida que ya no estaría subordinada al trabajo»[20]. De por sí, una renta de ciudadanía garantizada –incluso cuando se hubiera alcanzado– no sería suficiente para transformar la moneda capitalista, eliminar la propiedad privada e instituir relaciones sociales del común, pero, seguramente, se mueve de forma clara en esa dirección.

Para comprender la importancia de estas propuestas políticas y llevarlas hacia un dinero del común, deberíamos retomar los resultados de nuestras reflexiones en el capítulo XI sobre la naturaleza del dinero, e intentar actualizarlas. Esto significa construir una política monetaria que capte, de manera dinámica, las nuevas relaciones de producción y reproducción, interprete las necesidades que las atraviesan (según Spinoza, esta sería una ética) y combine el análisis de la tendencia del desarrollo capitalista con la identificación de las fuerzas que lo atraviesan y modulan. En primer lugar, deberíamos identificar la forma monetaria de la relación entre productores y reproductores, por el modo en que emerge dentro del régimen del capital financiero y de la producción social; en segundo lugar, las diferentes formas de renta que corresponden (o deberían corresponder) al desarrollo de este modo de producción y, finalmente, el «régimen de virtudes» que se corresponde con cada forma monetaria. Nuestro problema es transformar la propiedad en el común mientras se captan las transformaciones sociales fundamentales que acaecen en el paso del poder de mando industrial al del capital financiero.

La producción capitalista contemporánea y sus modalidades de extracción, como hemos discutido en el capítulo X, dependen de la cooperación social: la apropiación del plusvalor se produce a través de tecnologías financieras que organizan la extracción del valor social. En ciertos aspectos, la disolución de la propiedad privada y el reconocimiento del común son asumidos, paradójicamente, como fundamento del actual modo de producción por parte del propio «capital colectivo». En este contexto, el objetivo inmediato de las luchas sociales y de clase es reducir la desigualdad y romper con los regímenes de austeridad. Hoy, sin embargo, este mecanismo se presenta de manera especialmente dramática porque, en la multitud que se resiste al poder capitalista, lo viejo y lo nuevo conviven en una suerte de interregno: una vieja composición política que se derrumba y una nueva composición técnica

emergente. Aquí la huelga social, que combina las tradiciones de los movimientos sindicales y sociales, se convierte en la forma privilegiada de lucha. En definitiva, el rechazo a la austeridad y a la desigualdad debe expresar la petición de un dinero de la cooperación y, por tanto, formas de renta que se correspondan con la productividad de la cooperación social, una renta que posee elementos de salario y de servicios de bienestar. Una moneda de la cooperación va más allá de la renta garantizada de ciudadanía y crea el terreno a partir del cual las nuevas coaliciones de producción y reproducción social sean capaces de imponer una «renta política» que sea incompatible con el desarrollo capitalista y la mediación de las relaciones de clase. La virtud que aquí se afirma, desde el punto de vista de las luchas de los productores y reproductores sociales, es la igualdad. A cada uno según sus necesidades, como decía el viejo lema, significa que todos están implicados y son explotados en la producción y reproducción social.

Desde el momento en que la producción del común también es multitudinaria y se compone de un conjunto de singularidades, la reproducción de la fuerza de trabajo no se puede obtener a través de formas de masificación. Las diferencias sociales y sus poderes de innovación son ahora esenciales para la producción y reproducción social. Una moneda de la cooperación, por tanto, debe estar acompañada de una moneda de la singularización, que asegure un derecho a la diferencia y sostenga las expresiones plurales desde abajo, desde la multitud. «De todos según sus capacidades» se traduciría, por tanto, en un «de todos según sus diferencias», afirmando el derecho a la singularidad. La renta de singularización debe promover la autovalorización de los productores y reproductores sociales. No es suficiente con volver a proponer las estructuras neokeynesianas de gobernanza y la creación «desde arriba» de la demanda efectiva (sean cuales sean sus medidas), sino que es necesario subjetivar las fuerzas sociales rupturistas. Sobre este terreno se puede construir un amplio frente de lo que Pascal Nicolas-Le Strat llama «trabajo del común»: las plataformas cooperativas y democráticas de producción y servicios, así como la creación de monedas experimentales para las comunidades locales[21]. Además, las capacidades económicas de la multitud para producir y reproducir autónomamente las relaciones sociales son inmediatamente capacidades políticas: autovalorización implica autonomía política y capacidad de autogobierno. Finalmente, mientras que las constituciones burguesas modernas fueron fundadas y garantizadas por la propiedad privada, como había sostenido Pasukanis, la constitución de una producción social autónoma debe fundarse y garantizarse en el común. Este es exactamente ese salto por encima del abismo

del que hemos hablado en el capítulo VI; un salto más allá del poder de mando de la propiedad privada, que puede mantener su poder también en regímenes de igualdad.

Las primeras dos figuras del dinero interpretan las cualidades y capacidades de la multitud emprendedora que emerge en la era de la producción social y el general intellect, pero no bastan. Necesitamos una moneda para las inversiones sociales y planetarias. En un proceso de creciente autonomía, necesitamos dinero, por un lado, para garantizar la expansión de la sociedad a través de la educación, la investigación, los transportes, la salud y la comunicación y, por el otro lado, para preservar la vida a través de las relaciones de cuidados, para todas las especies, para la Tierra y sus ecosistemas. La cuestión aquí no es la renta, sino el empleo de los recursos sociales para una planificación democrática del futuro. El capital se ha demostrado incapaz de planificar la prosperidad o incluso la supervivencia social en el planeta y los Estados no han logrado hacerlo mejor: el gobierno de lo privado y el de lo público han fracasado[22]. El común, que expresa la virtud de la prudencia, es el único recorrido que lleva a un futuro sostenible.

En el capítulo XI, hemos trazado algunas características de las relaciones sociales de la moneda capitalista en las tres fases históricas: acumulación originaria, manufactura y gran industria y producción social. Para profundizar en las potenciales relaciones sociales del dinero del común, parecería lógico añadir una cuarta columna a nuestro esquema, y describir cómo cambiarían la temporalidad, las formas de valor y estructuras de gobernanza en una sociedad caracterizada por el común. Este podría ser un ejercicio útil mientras tengamos presente que el dinero del común, desde el momento en que es una moneda no capitalista y sus relaciones son relaciones no propietarias, no pertenece a este esquema: para instituir una nueva relación social, el dinero del común producirá una ruptura histórica concreta y su comprensión exigirá nuevos instrumentos analíticos.

¿Es utópico proponer un dinero del común, que promueva igualdad, diferencia y prudencia; una moneda de la cooperación, de la singularización y de las inversiones sociales y planetarias? Quizá. Pero el realismo político consiste en reconocer la tendencia animada por los movimientos de la sociedad contemporánea: ilumina los deseos y trae el futuro al presente. En definitiva, un dinero del común estará al orden del día cuando las relaciones sociales del común, que puede ayudar a institucionalizar, hayan sido plenamente articuladas

en la práctica.

[1] K. Marx, Civil War in France: The Paris Commune, International, 1998, p. 36.

[2] Mao Zedong, Problems of War and Strategy, Foreign Languages Press, 1960, p. 13, 2.a ed. Mao añade rápidamente que el partido controla el arma y que no se permitirá que el arma controle al partido.

[3] K. Ross, Communal Luxury, Verso, 2015, pp. 11-29.

[4] On the Black Panther Health Clinics. Véase Alondra Nelson, Body and Soul: The Black Panther Party and the Fights against Medical Discrimination, University of Minnesota Press, 2013.

[5] Sobre el experimento de autonomía democrática en Rojava en medio de la guerra, véase el dosier de ensayos editados por Bülent Küçük y Ceren Özselçuk, «Struggling for Democratic Autonomy in Kurdistan», South Atlantic Quarterly 115:1 (enero de 2016), pp. 184-196.

[6] René Char, Dans l’atelier du poète, ed. Marie-Claude Char, Quarto Gallimard, 2007, pp. 373-374.

[7] Para un análisis histórico de Val d’Ossola y otras «repúblicas partisanas», véase Carlo Vallauri (ed.), Le repubbliche partigiane: Esperienze di autogoverno democratico, Laterza, 2013.

[8] Franco Fortini, Un dialogo ininterotto, Bollati Boringhieri, 2009, pp. 63-64.

[9] Jean-Paul Sartre, en varios puntos de su obra, plantea el problema de la relación entre figuras de subjetividad y su producción existencial, situada e históricamente determinada, una relación generalmente situada entre la subjetividad y la historicidad de los procesos organizativos de los movimientos revolucionarios. El tema de la «totalización», que tanto aprecia Sartre, se plantea como la clave para la síntesis de las posibles diferencias de esta dialéctica. El análisis de la transformación de la praxis individual y su totalización, como muchos han señalado, constituye el corazón del problema de Sartre. Pero la parte más interesante, al menos para nosotros, es el razonamiento de Sartre cuando

descubre los residuos o productos de alienación que pueden perturbar y destruir este proceso. La inercia lo debilita y el terror puede destruirlo. Aquí nos enfrentamos a un proceso que queda atrapado en dificultades y no tiene final feliz. Pero ¿no es esta la situación real que siempre afrontamos; cuando, en el proceso de totalización, captamos las aporías inevitables y reconocemos que no hay sujeto que pueda materializar ese proceso? Esto significa que sólo la lucha puede llevar a una solución. Cuando Sartre analiza el fracaso de ese proceso represivo o contrarrepresivo «de la serie a la fusión» en la Revolución argelina, confirma esta conclusión: la relación entre la producción de subjetividad y su constitución social queda abierta. Véase Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectical Reason, trad. Alan Sheridan-Smith, ed. Jonathan Rée, New Left Books, vol. 1, 1976: sobre la praxis individual y la totalización, pp. 79-94; sobre la alienación y la inercia, pp. 228-252 y, sobre la Revolución argelina, pp. 721-734.

[10] K. Marx, Capital, cit., vol. 1, p. 563.

[11] Sobre la introducción del contenedor estándar, véase D. Cowen, The Deadly Life of Logistics, University of Minnesota Press, 2014, pp. 31 y 40-42.

[12] Sobre la política prefigurativa en la Nueva Izquierda, véase Wini Breines, Community and Organization in the New Left, 1962-1968, Rutgers University Press, 1989, 2.a ed., esp. pp. 46-66.

[13] Sobre la política prefigurativa en Occupy Wall Street, véase David Graeber, The Democracy Project, Penguin, 2013.

[14] Se podría objetar que las situaciones históricas de estos dos casos fueron tan diferentes que no pueden compararse de este modo. Desde luego, esto es lo que los «togliattianos» afirmaban cada vez que se veían desafiados por luchas basadas en proyectos autónomos estratégicos. Justificaban, por ejemplo, su sumisión a las reglas formales de la democracia constitucional sobre la base de condiciones internacionales insuperables, como la Confrencia de Yalta, que dejó al Partido Comunista Italiano (así como al francés) a merced de la OTAN. ¿Cómo podría negarse? Ese no fue el problema, sin embargo, sino la negativa de los togliattianos a afrontar esta necesidad con honestidad y sinceridad: la honestidad de continuar produciendo subjetividad comunista no subordinada al poder burgués y su pacto económico y la sinceridad que revela críticamente las razones de ese obstáculo para la praxis. En vez de ello, subordinaron la sinceridad a un régimen perpetuo de mistificaciones y falsificaciones. Si

hubieran actuado honestamente, los togliattianos probablemente habrían sido capaces de recomponer (aunque fuera frágilmente) la relación entre las formaciones sociales de los movimientos y la producción de subjetividad y, en los años siguientes, habrían sido capaces de legar su formidable herencia antifascista y democrática a la siguiente generación de activistas, creando un linaje continuo en la historia de los movimientos revolucionarios europeos.

[15] Reconocemos la validez de algunas de las críticas de John Holloway dirigidas a las prácticas de toma del poder, aunque no compartimos sus conclusiones, en Change the World without Taking Power, Pluto Press, 2002.

[16] Peter Thomas ofrece críticas excelentes a las interpretaciones dominantes de la hegemonía en Gramsci, especialmente las de Laclau y Mouffe y Perry Anderson. Véase The Gramscian Moment, cit.

[17] Para una importante propuesta de moneda local, véase Eduardo Garzón Espinosa, «Ventajas y riesgos de la moneda local que propone crear Barcelona en Comú», El Diario, 13 de junio de 2016.

[18] Véanse, por ejemplo, Christian Marazzi, Che cos’è il plusvalore, Casagrande, 2016, pp. 81-83, y Marie Charrel, «De la monnaie pour le peuple», Le Monde, 20 de febrero de 2016.

[19] Véase, por ejemplo, Laurent Baronian y Carlo Vercellone, «Monnaie du commun et revenue social garanti», Terrains/Théories 1 (2015) [https://journals.openedition.org/teth/377]. Para nuestra anterior propuesta de una renta básica garantizada, véase Empire, Harvard University Press, 2000, pp. 401-403.

[20] Kathi Weeks, The Problem with Work, Duke University Press, 2011, p. 146.

[21] Véase Pascal Nicolas-Le Strat, Le Travail du comun, Éditions du commun, 2016. Para un abanico de excelentes discusiones sobre un dinero del común, véase Emanuele Braga y Andrea Fumagalli (eds.), La moneta del comune, DeriveApprodi, 2015.

[22] Marx sostuvo que la incapacidad del capital para planificar la satisfacción de las necesidades sociales lleva continuamente al desastre: «El problema se reduce, simplemente, a que la sociedad tiene que calcular por anticipado cuánto trabajo, medios de producción y medios de subsistencia puede emplear sin

perjuicios de ningún tipo en ramos de la industria como, por ejemplo, el tendido de vías férreas que, por un periodo relativamente prolongado, de un año o más, no suministrarán ni medios de producción ni medios de subsistencia ni efecto útil de ningún tipo, pero retiran de la producción global anual trabajo, medios de producción y medios de subsistencia. En la sociedad capitalista, por el contrario, donde la racionalidad social se hace valer única e invariablemente post festum, pueden y tienen que producirse sin cesar grandes perturbaciones» (Capital, cit., vol. 2, p. 390).

CAPÍTULO XVI

Portulano

Los llamamientos y réplicas que han marcado el ritmo de este libro, como ya explicamos al comienzo, no pretenden ser preguntas y respuestas, como si las respuestas pudieran satisfacer los llamamientos. Pensemos en ellos como coordenadas en una brújula o líneas en un mapa portulano que, ya en el siglo XIII, proporcionaban instrucciones a los navegantes para atravesar el Mediterráneo. Ahora podemos mirar hacia atrás y reunir estas coordenadas. Nuestro procedimiento ha consistido en empezar por la riqueza social que ya tenemos, consolidar nuestros avances en instituciones duraderas y descubrir los medios para organizar nuevas subjetividades y relaciones sociales. Los llamamientos y réplicas, reordenados sobre el mapa, indican este patrón.

RIQUEZA

Cuando W. E. B. Du Bois estudió el periodo de la historia de Estados Unidos posterior al fin de la esclavitud e intentó identificar el potencial existente para una democracia abolicionista en la que blancos y negros pudieran participar en equidad, se encontró con el argumento de que a los esclavos liberados, puesto que en general no tenían educación básica y eran pobres, no se les podía permitir participar políticamente. No se contentó con la réplica más obvia a este argumento, a saber, que los blancos sin educación sí habían podido participar en la política norteamericana. En vez de ello, aprovechó la oportunidad para plantear un desafío político más general. La democracia, explicó, «afronta una paradoja eterna; en todas las épocas, la gran mayoría de los hombres han sido ignorantes y pobres, y cualquier intento de armar a estas clases con el poder político trae consigo la pregunta: ¿pueden gobernar la ignorancia y la pobreza?». En tales argumentos, no obstante –continúa Du Bois–, pocas veces se tiene en

cuenta el hecho de que los ignorantes, negros y blancos, pueden hacerse inteligentes, y los pobres pueden alcanzar un nivel suficiente de riqueza. Su esperanza de conseguir una democracia abolicionista dependía de este proceso, el devenir inteligente y el devenir rico de todo el mundo[1].

Du Bois, ciertamente, tiene razón en que, de manera innata, la gente no es capaz de autogobernarse colectivamente y que la democracia no es y no puede ser espontánea. Para defender la democracia, la multitud debe tener las capacidades necesarias para la cooperación y la acción política colectiva. También tiene razón en que los requisitos para la democracia no deberían concebirse solamente –o ni siquiera principalmente– en términos políticos tan estrechos, sino a partir de los recursos (intelectuales y materiales) de la vida social, que son igualmente económicos y políticos.

Hoy sería un error considerar a la multitud como pobre e ignorante. Con esto, no queremos decir solamente, con una inversión típica de ciertas tradiciones teológicas, que tu riqueza terrenal es en realidad una forma de pobreza y que la vida de los pobres, aunque ahora carezca de posesiones materiales, un día será recompensada con bienes en el cielo. Es verdad que necesitamos reajustar el modo en que entendemos la riqueza y la pobreza: esas masas de dinero que acumulan ellos no son realmente riqueza; el tejido de tus relaciones sociales, tus circuitos de cooperación, sí lo son. Pero deberíamos empezar con el modo en que la sociedad capitalista presenta la riqueza, porque incluso ahí podemos ver cuán rica es la multitud, aquí y ahora.

Argumentamos antes en nuestra PRIMERA RÉPLICA que, al buscar nuevas formas democráticas, debemos empezar investigando las redes cooperativas que animan la producción y reproducción de la vida social. Ahí es donde reconoceremos las formas existentes de riqueza (junto con la inteligencia, que realmente es otra forma de riqueza) que pueden servir como base para un proyecto democrático.

Un modo de reconocer la riqueza y productividad de la multitud es subrayando lo que se le arrebata. Tienes que ser rico para que se te robe tanto. Nuestro trabajo vivo y nuestra capacidad cooperativa, nuestra inteligencia y nuestras relaciones de vida, son constantemente absorbidas en máquinas, en conocimientos científicos y sociales o en las estructuras materiales y culturales de la metrópolis, entre otras. Estas formas de acumulación no son algo malo en sí mismas. Por el contrario, los conocimientos científicos acumulados nos

permiten pensar con mayor potencia a medida que los conocimientos sociales nos permiten actuar, cooperar y producir a un nivel superior. Una característica definitoria del modo de producción capitalista, sin embargo, es que se produce una apropiación en forma de propiedad privada de esa riqueza producida y acumulada socialmente.

A veces, esta expropiación se experimenta como una especie de robo; ¿por qué las mercancías que salen de las puertas de la fábrica no pertenecen a los trabajadores que las produjeron? Pero, a menudo, no somos siquiera conscientes de la riqueza que estamos produciendo y los mecanismos por medio de los cuales es capturada. Por volver al algoritmo PageRank de Google, con cada clic y cada hipervínculo que activamos, estas expresiones de inteligencia son absorbidas por el algoritmo y transformadas en capital fijo. El hecho de que los usuarios experimenten disfrute e interés al emplear el motor de búsqueda no resta pertinencia al hecho de que el algoritmo absorbe lo que producen para que sea acumulado por Google. Las astronómicas valoraciones bursátiles de las corporaciones digitales y empresas de redes sociales no son del todo ficticias. Las corporaciones, de hecho, han absorbido como capital fijo enormes reservas de riqueza e inteligencia social.

Conscientes de la enorme riqueza social que está siendo constantemente expropiada, en nuestro CUARTO LLAMAMIENTO planteamos el proyecto de reapropiarnos del capital fijo. No es cuestión de luchar contra las máquinas o los algoritmos, o cualquier otra forma bajo la cual se acumuló nuestra producción pasada, ni tampoco destruirlos, sino arrebatárselas al capital, expropiar a los expropiadores y abrir esa riqueza a la sociedad.

Otro modo de reconocer la riqueza existente de la multitud es subrayar que la riqueza hoy aparece cada vez más en forma de común, y no como propiedad privada. En parte, este es un movimiento interno al desarrollo capitalista. Cultura, conocimiento, relaciones afectivas y muchas otras formas productivas de riqueza son difíciles de cercar y controlar en forma de propiedad privada. El capital depende cada vez más del común como medio de producción y, a su vez, los productos adoptan cada vez más la forma del común. Son más relevantes, sin embargo, los modos en los que la gente lucha por defender el común frente a la propiedad pública y privada. No es sólo que la acumulación de propiedad privada sea injusta o que los políticos sean corruptos. El control exclusivo de la propiedad privada y de la propiedad pública no sólo es un obstáculo para el desarrollo social sino también, y cada vez más, responsable de enormes

desastres. Por ejemplo, la gente considera común a la tierra y sus ecosistemas, de modo que no compartimos sólo los efectos de su degradación sino también las oportunidades de uso y, por consiguiente, se exige que la sociedad global desarrolle estructuras democráticas para gestionar nuestra relación con la tierra y su cuidado. Dejarlos en manos de las grandes corporaciones o de los gobernantes estatales sólo agravará los desastres actuales. La puesta en común de conocimientos científicos y productos culturales plantea más ejemplos en los que ya operan los mecanismos de gestión que permiten compartir la riqueza de manera abierta y democrática. Todas las formas de riqueza social pueden ser arrancadas del control de la propiedad privada y el Estado, y quedar así abiertas en forma de común. Y, como argumentamos en nuestra TERCERA RÉPLICA, cuanto más compartimos el común, más ricos somos todos.

La existencia de riqueza social compartida, riqueza conservada en común, no es sólo la base necesaria para organizar una alternativa política democrática. También redefine, de manera significativa, el concepto de lo político, con la riqueza como su pilar central. Definir lo político como riqueza, y la riqueza como el contenido de lo político, puede parecer paradójico puesto que la línea dominante del pensamiento político moderno nos enseñó a considerar la riqueza y el poder como sustancialmente diferentes, preservando así la «autonomía de lo político» de las presiones económicas y las necesidades sociales. E, incluso cuando se plantean juntos riqueza y poder, lo económico y lo político, sería un escándalo si la ética se arrastrara a ese nivel. Pero deja de ser paradójico (y, menos aún, escandaloso) si se considera la riqueza en términos del común. La riqueza común de la producción social implica un vínculo directo entre poderes productivos y capacidades políticas, puesto que producción y reproducción están ambas orientadas hacia la producción de subjetividad y hacia la conservación y expansión de las relaciones sociales. La ética, que da contenido a la vida y recibe contenido de ella, se convierte en un criterio para la valorización de la producción y el empoderamiento de las subjetividades políticas.

INSTITUCIÓN

La resistencia y la protesta pueden forzar a aquellos que están en el poder a que cambien sus políticas e incluso, en algunos casos, derrocar un régimen, pero no

son suficientes. La resistencia y la protesta pueden limitar el daño y protegernos de lo peor, como la fuerza del katechon de Pablo el Evangelista, que contiene y retrasa la aparición del maligno, pero necesitamos también un proyecto constructivo[2]. Experimentos prefigurativos, como las diversas acampadas y ocupaciones que, desde 2011, se propagaron por las plazas de numerosas ciudades, son extremadamente importantes a este respecto. Dan una muestra de las relaciones sociales democráticas que son posibles y nutren el deseo de un mundo diferente, mejor. Pero ellas tampoco bastan.

No podemos rehuir la necesidad de tomar el poder, como propusimos en nuestro TERCER LLAMAMIENTO. Somos bien conscientes de todos los desastres que han resultado del establecimiento de nuevos poderes soberanos, incluso en forma revolucionaria. Pero reconocerlo no debería llevarnos a rechazar el poder y operar sólo en términos de oposición y resistencia. Eso daría más margen a los gobernantes actuales, y solamente contendría o aliviaría parcialmente el daño. No debería llevarnos tampoco por el camino del éxodo y la renuncia, a partir de los cuales creamos islas comunitarias en miniatura, sin capacidad para transformar toda la sociedad. Estas no son, sin embargo, nuestras únicas opciones. Podemos tomar el poder de manera diferente y poner en movimiento una transformación de la sociedad en su conjunto.

La primera clave para tomar el poder de otra manera es comprender que soberanía no es sinónimo de libertad, autonomía y autodeterminación. Por el contrario, soberanía es siempre un mecanismo para que una clase gobierne sobre las otras; siempre lleva consigo una relación colonial. Derribar el Estado, como propusimos en nuestra CUARTA RÉPLICA, significa acabar definitivamente con la soberanía. Por ejemplo, cuando se plantea el poder constituyente como soberano, siguiendo las tradiciones jurídicas y políticas modernas, con ello se cercan las fuerzas sociales plurales que la componen y, a partir de ellas, se crea una unidad política. Esta forma de poder constituyente prepara el terreno para un nuevo poder constituido, que finaliza el proceso constituyente. Acabar de una vez con la soberanía también requiere evaluar la relación entre representación y democracia. Es cierto, desde luego que, incluso en los Estados más virtuosos, las estructuras contemporáneas de representación, como los sindicatos, están en claro declive, y los mecanismos electorales de representación están fuertemente influidos por las elites a través del dinero, los medios, las estructuras de partido y otros mecanismos. Pero, incluso cuando funciona «adecuadamente», la representación, definida por una separación entre gobernantes y gobernados, es un aparato soberano. Lo que necesitamos es completar la representación –o

destruir la representación, dependiendo del punto de vista– reduciendo al mínimo la separación entre gobernantes y gobernados. Y, si esto nunca puede alcanzarse completamente, si no podemos instituir una democracia absoluta en la que todos participemos igualmente y nos gobernemos colectivamente, entonces al menos podemos pugnar por acercar gobernantes y gobernados lo máximo posible, como una asíntota.

Acabar con la soberanía y unidad del gobierno no significa desorden. Como propusimos en nuestro SEGUNDO LLAMAMIENTO, es necesario inventar instituciones no soberanas que establezcan y consoliden relaciones sociales democráticas entre una multiplicidad de subjetividades. ¿Qué es una institución? «Toda institución impone a nuestro cuerpo, incluso en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos», escribe Gilles Deleuze, «y confiere a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión en forma de proyecto»[3]. Una institución democrática, no soberana, puede ser una estructura que nos permita y anime a repetir hábitos y encuentros productivos y gozosos. Repetir nuestras prácticas y nuestros encuentros es lo que nos permite continuar un proyecto político hacia el futuro. ¿Recordamos cómo las instituciones obreras libres –tanto sindicales como políticas– lograron a veces crear contrapoderes en la sociedad fordista? Pues hoy, también, las instituciones democráticas deben organizar contrapoderes y mantener abiertos y plurales los desarrollos del poder constituyente.

En términos más concretos, inventar las instituciones puede significar crear formas no burocráticas de administración. La burocracia moderna está en crisis y, en su lugar, han surgido formas administrativas neoliberales que han absorbido algunos elementos de las luchas por la liberación y las han reproducido de forma distorsionada e invertida. Un rostro de la «libertad» neoliberal, por ejemplo, es que se requiere de ti que constantemente administres tu propia vida –dentro de límites estrictos, desde luego– de modo que esta aparente participación y autogestión individual pueda ser capturada y expropiada desde arriba. Pero esta administración neoliberal también está hoy en crisis. Funciona en un estado permanente de crisis. Nuestra tarea es crear los medios para la autoadministración colectiva, esto es, para la gestión democrática de nuestros recursos y nuestras relaciones sociales. Esa sería una institución real de libertad, una promesa que el neoliberalismo ofrece sólo en forma corrupta y distorsionada.

Instituir la libertad, desde luego, puede necesitar el uso de la fuerza,

especialmente en un mundo donde se impone la antilibertad. Y la defensa de la libertad es, como diría Maquiavelo, un acto sagrado: «Pia arma ubi nulla nisi in armis spes est» –las armas son sagradas cuando no hay esperanza, excepto mediante las armas–[4]. Hoy, sin embargo, casi en todas partes, las armas tradicionales son inefectivas y autodestructivas. La multitud debe forjar en su lugar las capacidades para la producción y reproducción social, su inteligencia y sus medios de cooperación, y convertirlas en armas de libertad e igualdad.

ORGANIZACIÓN

Los activistas tienen razón en resistirse hoy a las presiones –en nombre del realismo y la efectividad– para que sigan a líderes carismáticos o acepten estructuras centralizadas de liderazgo. Saben que tales promesas de efectividad política son una ilusión y, además, que el camino hacia la democracia toma una ruta diferente. Pero se equivocan en hacer del horizontalismo un fetiche y, más importante, al equiparar la crítica del liderazgo centralizado a la ausencia de organización. La democracia no requiere menos sino más atención dedicada a la organización, especialmente porque es necesario que se inventen nuevas formas apropiadas y efectivas de organización.

El centralismo tradicional y el horizontalismo absoluto, afortunadamente, no son nuestras únicas opciones. Propusimos, en nuestro PRIMER LLAMAMIENTO, transformar el papel del liderazgo, invirtiendo estrategia y táctica. La estrategia, la capacidad de ver lejos, tomar decisiones y llevar a cabo proyectos políticos integrales a largo plazo, no debería seguir siendo responsabilidad de los líderes o el partido, o incluso de los políticos, sino que debería confiarse a la multitud. Este es el momento en que la voz escéptica de la democracia suena en tu cabeza, y deberías escuchar. «La gente –susurra la voz– lo estropeará.» Nunca estarán lo suficientemente de acuerdo como para tomar una decisión; incluso si pudieran decidirse, tardarían una eternidad e, incluso entonces, no tendrán la información y la inteligencia suficientes para tomar buenas decisiones.

Tenemos dos respuestas a estos miedos. En primer lugar, el liderazgo todavía tendría un papel, pero debería relegarse al ámbito de la táctica. Se desplegaría temporalmente dentro de un mandato limitado y cuando surjan ocasiones

especiales; por ejemplo, cuando se necesite una pericia específica o sea necesaria una acción especialmente rápida. Tales despliegues tácticos de liderazgo siempre deben estar estrictamente subordinados a las decisiones estratégicas de la multitud. Los líderes políticos (incluso los más autoritarios) se han proclamado durante mucho tiempo «siervos del pueblo». A lo largo de la modernidad, sin embargo, la multitud se transformó en un pueblo y se subordinó al soberano. Necesitamos, finalmente, crear estructuras democráticas y marcos de trabajo institucionales donde los líderes sean auténticamente servidores de la multitud. En otras palabras, la inversión –dirección estratégica para la multitud y ejecución táctica por parte del liderazgo– debe constitucionalizarse, manteniendo el control del gobierno constantemente en manos de la multitud.

En segundo lugar, sopesar la capacidad de la multitud para formular estrategias y ejecutar las decisiones políticas nos lleva de vuelta a la necesidad de verificar la riqueza e inteligencia de la multitud. Para que la multitud tome decisiones de manera efectiva, esa riqueza e inteligencia deben ser puestas en marcha a través de circuitos de cooperación. Para esto, tenemos que mirar cómo se experimentan y desarrollan las capacidades políticas en el ámbito social y económico. En nuestro QUINTO LLAMAMIENTO, hemos articulado la importancia del emprendizaje de la multitud, que surge de las formas de cooperación que sostienen la producción y reproducción de la vida social. El término «emprendizaje» designa los proyectos dedicados a crear nuevas combinaciones, como dice Schumpeter, o, mejor, nuevas y más poderosas formas de cooperación. La cooperación, desde luego, se desarrolla dentro de la producción capitalista, pero siempre choca con sus límites y apunta más allá del control capitalista. Marx ya reconoció ese hecho al examinar la fábrica a gran escala, donde la jornada laboral combinada de los trabajadores que cooperaban creó un nuevo poder, un poder social que iba mucho más allá del poder de los trabajadores individuales: «En la cooperación planificada con otros, el obrero se despoja de sus trabas individuales y desarrolla su capacidad en cuanto parte de un género»[5]. A través de la cooperación, desarrollamos las capacidades de la especie en el sentido de que creamos un mundo en el que ya no somos forzados a elegir entre nuestro bien individual y el bien de la humanidad, entre egoísmo y altruismo, sino que podemos perseguir ambos como parte del mismo proyecto. Tal proyecto es la forma más alta de emprendizaje.

En la industria capitalista, sin embargo, la cooperación, a pesar de apuntar más allá, siempre queda bajo la bota del mando capitalista: se congrega a los trabajadores en la fábrica, se les proporciona los medios para producir juntos y

se los fuerza a obedecer la disciplina que regula la cooperación. En los circuitos contemporáneos de la producción social, por el contrario, la cooperación se alcanza cada vez más sin necesidad de una imposición directa del control capitalista. Más y más planes de cooperación productiva y reproductiva se regulan y idean por los propios productores, en redes comunicativas y sociales. Estas son las condiciones en las que puede surgir la multitud emprendedora.

La idea de una multitud emprendedora parece plantear una paradoja, en la medida en que los productores quedan agotados por el trabajo, pero, al mismo tiempo, siguen orgullosos de su «estar juntos» en la producción. En la fábrica moderna, esa tensión podía resolverse sólo cuando los trabajadores salían a luchar contra el trabajo, y juntos. En la sociedad contemporánea, la huelga social (y a menudo, específicamente, las luchas biopolíticas en defensa de las estructuras de bienestar) indica una solución potencial. En las formas de vida que genera el nuevo modo de producción, la contradicción entre el agotamiento en el trabajo y el reconocimiento del poder de estar juntos se pierde o, al menos, se atenúa. Tanto Charles Fourier como Paul Lafargue comprendieron esta posibilidad y la transformaron en visiones utópicas. «A todos según sus necesidades» ya no es un lema ideológico e ilusorio sino una directriz política para la redistribución de las posibilidades comunes, de acuerdo con la participación común en la producción y reproducción de la riqueza social. El rechazo al trabajo, el lema de la lucha de clases repetido por los trabajadores industriales, redescubre aquí su fuerza: en la organización común de la emancipación.

Cuando afirmamos que la multitud decide, no nos referimos a que la multitud sea un sujeto homogéneo o unificado. Encontramos útil el término multitud, de hecho, precisamente porque indica una multiplicidad interna irreductible: la multitud siempre es muchos, es un enjambre. En nuestra SEGUNDA RÉPLICA subrayamos la ontología plural del ser social, y también que el proceso político no debe buscar reducir esa pluralidad de subjetividades a un sujeto único sino crear, en su lugar, mecanismos de articulación que permitan que la multitud, en toda su multiplicidad, actúe políticamente y tome decisiones políticas. La política de la multitud hunde sus raíces en el ámbito de la política de coalición, pero nunca se limita a ser solamente una colección de identidades. Se embarca en un viaje transformador a través de procesos de articulación. A veces, estas articulaciones se prolongan en el tiempo y el espacio formando un ciclo de luchas, que no es mera repetición de la misma lucha entre diferentes subjetividades, o en diferentes partes del mundo. En cada contexto, la lucha

siempre es diferente. Este ciclo se forma cuando los activistas son capaces de operar una traducción política mediante la cual ambos adoptan y transforman los repertorios de protesta y acción, formas organizativas, eslóganes y aspiraciones que se han desarrollado en otros espacios. Así es como se ha desplegado el largo ciclo de luchas que exige justicia y democracia desde 2011, y cuya inteligencia ha sido una de nuestras guías a lo largo de este libro: desde la Primavera Árabe hasta Black Lives Matter, desde el parque Gezi hasta las luchas por el transporte en Brasil y desde los Indignados de España hasta Occupy Wall Street. Lo que empieza como una coalición, a través de procesos de articulación y traducción, debe transformarse y ensamblarse como una multitud de nuevas y poderosas subjetividades.

EXHORTACIÓN

La libertad de ensamblarse y asociarse –consagrada en casi todas las constituciones nacionales, así como en la Declaración Universal de Derechos Humanos– establece una protección esencial contra el poder estatal. La gente tiene derecho a reunirse y formar asociaciones sin la interferencia del Estado. Hoy, no obstante, la libertad de asamblea está cobrando un significado más sustancial.

Las asambleas generales instituidas por los movimientos sociales en cada acampada y ocupación de los últimos años, con su esfuerzo por permitir la participación de todos y la discusión abierta de sus reglas, dirigidas a animar a aquellos que están tradicionalmente en desventaja para que hablen primero, proporcionan un primer indicador del porvenir de la asamblea. En vez de ser modelos que imitar, estas asambleas deben entenderse como síntomas de un creciente deseo político por materializar nuevos modos democráticos de participación y toma de decisiones. Pero las demandas y prácticas de estos movimientos sociales desbordan continuamente el marco tradicional de derechos políticos. Sus acciones, ciertamente, declaran su derecho a reunirse, a ensamblarse, a hacer asamblea –su derecho a las calles, a las plazas y a la ciudad en su conjunto–, pero dotan a estos derechos de nuevo contenido social. La significación de estos movimientos puede entenderse mejor, de hecho, como un enriquecimiento de la libertad de asociación, central para los movimientos

sindicales modernos. A partir de la tradición de la huelga en el lugar de trabajo, están emergiendo nuevas formas de huelga social que descansan en la naturaleza cada vez más social de la producción.

Cuando se conciben sólo en términos políticos, los llamamientos a un derecho más pleno y democrático a reunirse en asamblea pueden parecer débiles ante los poderes soberanos, pero el equilibrio de poder cambia una vez que la asamblea se sitúa en el terreno social. Ahí la libertad de asamblea significa derecho a la cooperación social, derecho a formar nuevas combinaciones y nuevos ensamblajes productivos. Este derecho social a la asamblea no es fácilmente denegable, porque los circuitos de cooperación son cada vez más el motor central de la producción social y, por tanto, de la economía capitalista en su conjunto.

Algunas demandas concretas que hoy tienen una amplia circulación ya apuntan hacia una ampliación del derecho social de asamblea. Por ejemplo, la demanda por una renta básica, una suma de dinero garantizada a todos incondicionalmente, ya no se limita a la izquierda radical, sino que se debate en naciones de todo el mundo. Una renta básica no sólo instituiría una distribución más justa de los resultados de la producción social, sino que también ofrecería protección frente a las formas más extremas de pobreza y trabajo abusivo. Un mínimo de riqueza y tiempo son necesarios para participar políticamente y crear socialmente. Sin ellos, cualquier derecho a reunirse queda inevitablemente vacío. Como ya dijimos antes, la renta básica ya alude a un dinero del común y, con él, a una institucionalización profunda de relaciones sociales nuevas y democráticas.

Las demandas por un acceso abierto y una gestión democrática del común también están cada vez más extendidas. Está claro que la propiedad privada no protegerá la tierra y sus ecosistemas, sino que está acelerando su destrucción. Tampoco puede facilitar un uso eficiente y productivo de las formas sociales de riqueza que compartimos, como conocimientos, productos culturales y similares. Las economías neoliberales de extracción pueden generar beneficios con éxito para la minoría, pero son obstáculos para un desarrollo social real. La libertad de reunirse, cooperar y producir vida social entre todos requiere establecer relaciones sostenibles de cuidado y uso del común, en todas sus formas. El acceso al común es un prerrequisito para la producción social, y su futuro sólo puede garantizarse mediante planes democráticos de toma de decisiones. Una vez que entendemos la producción en términos sociales como creación de

formas de vida, de hecho, entonces el derecho al común se superpone al derecho a la reapropiación de los medios de producción y reproducción social. Resulta cada vez más claro que no podemos producir socialmente sin la libertad de asamblea.

La libertad de asamblea también señala un modo alternativo de producción de subjetividad, caracterizando lo que hacemos y también quiénes somos. Del mismo modo en que el neoliberalismo no sólo implica un conjunto de políticas económicas y estatales sino también la producción de un sujeto neoliberal, el homo economicus, que sostiene y anima estas políticas, tampoco surgirá una sociedad posneoliberal hasta que se creen subjetividades alternativas. Hoy, de hecho, las subjetividades operan cada vez más según una lógica de ensamblaje, que ya no se define por sus posesiones sino por sus conexiones. El hecho de que la cooperación haya devenido dominante en la producción social implica que las subjetividades productivas deben componerse de redes expansivas de relaciones, compuestos cuyos elementos se extienden incluso más allá de lo humano. La lógica del ensamblaje integra máquinas materiales e inmateriales, así como entidades naturales y no humanas, en subjetividades cooperativas. Si se enriquece y potencia la libertad de asamblea, esta generará los ensamblajes subjetivos que pueden dar vida a un nuevo mundo de redes cooperativas y producción social.

La libertad de asamblea ya no es sólo una defensa de la libertad individual, o una protección frente al abuso gubernamental, o incluso un contrapeso frente al poder estatal. No es un derecho concedido por el soberano o garantizado por representantes, sino el logro de los propios constituyentes. La asamblea se está convirtiendo en un derecho constitutivo; esto es, un mecanismo para componer una alternativa social, para tomar el poder de manera diferente, a través de la cooperación en la producción social. El llamamiento a la asamblea es lo que Maquiavelo llamaría una exhortación a la virtud. Más que un imperativo normativo, esta virtud es una ética activa, un proceso constitutivo que, sobre la base de nuestra riqueza social, crea instituciones duraderas y organiza nuevas relaciones sociales, acompañadas de la fuerza necesaria para mantenerlas. Todavía no hemos visto lo que es posible cuando la multitud se reúne en asamblea.

[1] W. E. B. Du Bois, Black Reconstruction, Oxford University Press, 2014, p.

169.

[2] Pablo, 2, II Ts, 6-7.

[3] Gilles Deleuze, “Instincts and Institutions,” en Desert Islands and Other Texts, 1953-1974, Semiotext(e), 2004, pp. 19-21, cita en p. 21 [ed. cast.: La isla desierta y otros textos, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 29-30].

[4] Niccolò Machiavelli, The Prince, trad. Peter Bonadella, Oxford University Press, 2005, p. 88 [«En efecto, es justa la guerra para quienes la necesitan, y piadosas las armas si no existe otra esperanza» (cita de Tito Livio) en El Príncipe, ed. cast. cit., p. 154].

[5] K. Marx, Capital, trad. Ben Fowkes, Penguin, vol. 1, p. 447.

Agradecimientos

Estamos en deuda con numerosos amigos que leyeron partes del manuscrito y nos ayudaron con sus reflexiones; entre ellos figuran Corinne Blalock, Angela Chnapko, Grant Farred, Michael Gaffney, Lisl Hampton, Mark Hansen, Melanie Jackson, Fred Jameson, Naomi Klein, Christian Marazzi, Sandro Mezzadra, Ruth O’Brien, Jed Purdy, Judith Revel, Carlo Vercellone, Kathi Weeks y el colectivo editorial de EuroNomade.